مطبوعات
الهيئة العامة لقصور الثقافة

هوامش على دفتر التنوير

جابر عصفور

الهيئة العامة لقصور الثقافة

هوامش
على دفتر التنوير

د. جابر عصفور

مطبوعات الهيئة

٥٨

• هوامش على دفتر التنوير

• فكـر

• د. جابر عصفور

• الطبعة الأولى : ١٩٩٤

• الطبعة الثانية : ١٩٩٤

• الطبعة الثالثة :

الهيئة العامة لقصور الثقافة

• مطبوعات الهيئة (٥٨)

• القاهرة - ٢٠٠٠

سلسلة

مطبوعات الهيئة

• المراسلات :
باسم مدير التحرير على العنوان التالى :
١٦أ شارع أمين سامى - القصر العينى
القاهرة - رقم بريدى ١١٥٦١

● الفهـــرس ●

إن إصلاح الأرض مسألة علمية لا مسألة دينية ، وأورشليم القديمة يجب أن تفسح مجالاً لأورشليم الجديدة.

فرح أنطون

إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر.

محمد عبده

مفتتح

لم يكن في تقديري ، أو تخطيطي ، أن أكتب الكثير من المقالات التي يتضمنها هذا الكتاب ، فقد كنت افترض أن القيم التي تنطوي عليها هذه المقالات أصبحت قيماً عامة نسبياً ، شائعة إلى حد كبير ، مقبولة من جميع المثقفين ، أو من الأكثرية المتعلمة ، وأن الإيمان بالتنوير والتقدم والعلم والعقل أصبح قيمة راسخة في مؤسسات التعليم والتثقيف العربية المنتشرة على صفحات الكتب المدرسية التي يتلقاها الطلاب ، وتفعل فعلها بواسطة الأجهزة الإيديولوجية للدولة الحديثة التي كنت أتوهم أنها ترعى المجتمع المدني وتصونه بمؤسساتها التعليمية والثقافية . ولكن السنوات الأخيرة أثبتت نقيض ذلك على نحو متصاعد ، فاجع ، فالدولة الحديثة التي نتوهم أننا نستظل بها ، لم تصل إلى أفقها التحديثي الذي يصون المجتمع المدني ويحميه ، ومؤسسات المجتمع المدني يتم اختراقها على نحو متصاعد من قوى يحركها العداء اللاهب للمجتمع المدني ، وتقاليد العقل تستبدل بها تقاليد النقل ، وشعارات الاتّباع تكاد تقضي على أحلام الإبداع ، والتقليد يحل محل الاجتهاد ، والعلم تستبدل به الخرافة ، والتسامح يطارده التعصب ، ومنطق الحوار يتحول إلى منطق الإملاء ، والدولة المدنية التي حلمنا بها تكاد تزعزعها دعاوى

الدولة الدينية، لا لقوة الحجة أو سلامتها فى الثانية ، ولكن لضعف الأساس المدنى فى الدولة المدنية نفسها . وبدل أن كنا نسعى لنؤكد استقلال الوطن وحرية المواطن وحق الاختلاف والعقد الاجتماعى الذى لا يميز بين المواطنين ، على أساس من جنس أو عقيدة أو ثروة ، أصبحنا ندافع عن معنى المواطنة الذى كاد يضيع، وحق الاختلاف الذى أوشك أن يندثر ، وحرية الفكر التى أصبحت محلاً للاتهام .

وتتناثر تهم الإلحاد على الألسنة كما تتناثر طلقات الإرهاب على الأبرياء . ويغدو الحديث عن الدولة المدنية بدعة ، والمجتمع المدنى ضلالة ، والتنوير هرطقة ، وحرية الفكر سبيلا إلى التهمة، واجتهادات البحث العلمى أقصر الطرق إلى النار ، والتجريب علامة على الزيغ ، والابتداع شعاراً للخروج على الملة .

ويغيب العقل من هذا المشهد القاتم ، لا نسمع صوته المتزن، أو حواره الهادىء ، أو تسامحه الذى ينطوى على احترام الاختلاف ، أو ابتداعه الذى ينقض الاتّباع . أصبح العقل مغترِباً يتسول ، لو استعرنا شعر أمل دنقل ، يقذفه شباب مضلل بالرصاص ، ويوقفه الجند عند أول إشارة ، وتسحب منه ميليشيات النقل جنسية الوطن، ويدرجونه فى قوائم التحريم . سقط العقل فى دورة النفى والنقل والإظلام .

هذا المشهد دفعنى إلى السؤال عن حاضر الميراث التنويرى

العظيم الذى افتتحت به مطالع النهضة حلم التقدم العربى ، وتضافر فى صنعه أفندية الاستنارة ومشايخها ، فى تتابع بدأ بشيخ الاستنارة الذى راد الطريق لتلامذته الأفندية الذين سرعان ما حملوا عنه العبء وأسهموا معه فى تحقيق الحلم ، وذلك بالمعنى الذى راد به الشيخ رفاعة الطهطاوى الطريق أمام على مبارك الذى تبعه بإحسان فى طريق التقدم ، وامتد بالاستنارة إلى كل أنحاء الوطن، بواسطة تنظيم التعليم الحديث وانتشاره . هذا الميراث الذى أصّله المشايخ والأفندية ، المسلمون والمسيحيون ، المصريون والشوام والمغاربة ، يبدو كما لو كان قد حكم عليه بالإعدام ، يطارد فى المكتبات ، يلقى عمداً فى زوايا النسيان، تغتاله يد النقل التى تحاول أن تمحوه من ذاكرة الأمة ، وتستبعده من دور الطباعة والنشر ، وتستبدل به الميراث المناقض الذى يؤكد، ويصوغ ، عقلية النقل والتقليد ، ونزعة التصديق والاتّباع، وتُفرض على الجميع آلية اتباعية لا تفارق تصور المستقبل بصورة الماضى .

ولم يكن من الغريب ـ والأمر كذلك ـ أن تبدأ مقالات هذا الكتاب بمعضلة التراث ، من الزاوية التى تضع التراث فى إطاره التاريخى ، وتنظر إليه بوصفه مجرد ميراث وليس علة وجود ، مخزون مادى وشعورى وليس إطاراً مرجعياً مطلقاً للحكم على الحاضر ، أو توجيهه نقلاً واتباعاً . وإذا كانت معضلة التراث تكشف عن تيارات معالجته ، اتباعاً أو ابتداعاً ، نقلاً أو عقلاً ،

فإن هذه التيارات ، بدورها ، تكشف ، فى تسارعها ، عن الهامشية التى يعانيها التيار العقلانى ، والقمع النقلى الذى يعوق الميراث الاعتزالى أو الفلسفى من الحضور ، أو التأثير ، أو التفاعل مع تيارات الحاضر الواعدة فى تغيير صورة المستقبل . هذه الهامشية تتكشف ، فى جانب منها ، بواسطة الريب التى تحيط بأفكار الحداثة ، وتنوشها باتهامات المروق عن العقيدة والخيانة للوطن ، فتتكشف عن ارتباط الحداثة بالبدعة ، وارتباط البدعة بالخروج على الأصل الثابت . ولكن ما الأصل الثابت فى هذا السياق ؟ إنه الوضع الاجتماعى الاقتصادى الذى يبرر نفسه، إيديولوجياً ، بإشاعة منطق الاتّباع ، ويؤكد حضوره ، دينياً ، بتقديس مبادىء التقليد ، وينفى كل مخالف له ، سياسياً واجتماعياً، إلى دائرة الضلالة التى تفضى إلى النار دينياً . ولعل هذا الوضع يتكشف من زاوية دالة بواسطة تأمل علاقة العداء التى تضع الحداثة وإسلام النفط ، على سبيل المثال ، موضع النقيضين ، والتى تجعل من الحداثة ضلالة سياسية واجتماعية وفكرية ودينية فى آن .

هذا الوضع الاجتماعى الاقتصادى ، فى جانب ثان ، يكشف عن بنية تسلطية ، وجهها السياسى لا يختلف عن تأويلها الدينى، وتزمتها الفكرى لا ينفصل عن بطريركيتها الاجتماعية ، وإرهاب حراسها من العسس هو الوجه الآخر لقمع حماتها من ذوى العمائم . إنها بنية مناقضة لبنية الدولة المدنية ، معادية

لتركيبة المجتمع المدنى ، بنية أحادية البعد ، أحادية النبرة ، مركزية العلة ؛ يتولد عنها الميل إلى الإجماع والإلزام والصوت الواحد ، كما يتولد عنها العداء للمغاير والمختلف والمتنوع ؛ ويلزمها إيثار النقل والتقليد والتصديق والإذعان، كما يلزمها النفور من العقل والتجريب والشك والسؤال ؛ وتتجه إلى الماضى، دائماً ، بوصفه البدء والمعاد ، والإطار المرجعى المطلق الذى يقاس إليه كل تباعد عنه . هذه البنية تنطوى على العداء للاستنارة والتنوير ، لأنها تنطوى على العداء للعلم ومنطقه ، وكراهية حلم التقدم وآفاقه ، والعداء للمغاير ولوازمه .

هذه البنية تضاعفت عناصرها التكوينية ، وتكاثرت نواتجها القمعية فى السنوات الأخيرة ، على نحو فاجع ، متصاعد ، تصونه وترعاه قوى من الداخل والخارج ، ويرفده ويدعمه ميراث نقلى اتباعى ، يعادى العقل ، ويناقض التجريب ، ويحرم الاختلاف ، ويحالف الاستبداد بكل أوجهه ومعانيه . وتتكاثر القوى الفارضة لهذا الميراث : تدعمه أموال النفط ، وتبثه أجهزة الإعلام الرسمية ، وتربت عليه ، وتستغله ، مصالح أجنبية تتحرك ما بين دول أوربا والولايات المتحدة والشرق الأوسط ، وترفعه شعاراً لها وقناعاً قوى اقتصادية اجتماعية ، حديثة التشكل ، وتنافقه الدول التسلطية العربية المتصارعة والمتحالفة من المحيط إلى الخليج .

وفى موازاة الفساد المتسرب فى أغلب هذه الدول التسلطية ،

وبوسائطها المباشرة وغير المباشرة ، تتولد أساطير الدولة الدينية التى يمكن أن تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً ، وأوهام الشيخ الذى يحتكر المعرفة الدينية التى لا يعرفها سواه ، الحقيقة التى لا يعقلها إلا هو ، وتنبت تحالفات القمع الدينى والقمع السياسى التى تقوم على صيانة مركزية البنية التسلطية للفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى والتأويل الدينى على السواء : وهى مركزية تساعد على ترسيخ مبادىء الإجماع والطاعة ، والتصديق والتسليم ، والإذعان والقبول ، على كل المستويات ، وتستبدل تراث النقل بالعقل ، والتعصب بالتسامح ، والتنوير بالإظلام ، والعدل بالظلم ، والقمع بالحرية، فى كل الأحوال .

هكذا وصلنا إلى ما نحن عليه ، ثقافة النقل تقمع ثقافة العقل، مدافعة عن أبنية تسلطية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ، وتحت رعاية دول لا تنطوى على قيم الحرية والعدل ، ولا تعترف بحق الاختلاف ، أو مبدأ تداول السلطة ، أو ضرورة الفصل بين السلطات . وإذا كان الاستبداد السياسى هو الوجه الآخر للاستبداد الفكرى فالتعصب هو الوجه الملازم لكلا الاستبدادين اللذين يصادران الحق الطبيعى للعقل فى الاختلاف ، ويختزلان التراث فى بعد واحد ، هو أكثر أبعاد التراث النقلى الحنبلى الأشعرى جموداً وتسلطاً . وغدونا نعيش بين ظهرانى من يتحدثون إلينا ، صباح مساء ، بما كان ينقله غلاة الحنابلة ، ويشيعونه بين العامة ، من شعارات تحولت إلى تعاليم جازمة ، تقول :

« ـ من أحب صاحب بدعة أحبط الله عمله وأخرج نور الإسلام من قلبه .

« ـ إذا رأيت مبتدعاً فخذ طريقاً آخر » .

« ـ من أعان صاحب بدعة فقد أعان على الإسلام » .

ولكن اتسع معنى : « صاحب البدعة » فشمل كل مجتهد ، وتحولت دلالة « المبتدع » فانطوت على كل فكر مغاير ، وأصبحت البدعة ـ الضلالة سمة الناصرى والقومى والعلمانى والليبرالى والوجودى والاشتراكى والماركسى والحداثى وداعية الدولة المدنية أو التنوير ، باختصار كل من يخالف ظلامة النقل والاتباع .

وتقترن ضلالة البدعة بلوازمها ، فى هذا السياق : المخالفة والمغايرة ، الآخر لأنه « آخر » ، التسامح الذى لا بد أن يحل محله التعصب ، حق الاختلاف الذى لا بد من نقضه بأهمية الإجماع ، العدل والحرية ، حق المساواة فى المواطنة ، العلم والعلمانية ، الاجتهاد والتجريب ، تعدد التأويل ونسبية المعرفة ، السؤال والشك ، البحث والمغامرة ، الحداثة والتجريب ، حرية المرأة فى مواجهة الرجل ، حق غير المسلم مقابل المسلم ، حق المسلم الشيعى إزاء المسلم السنى ، حق المسلم على أخيه المسلم . وتقترن كل هذه الضلالات بالتنوير ، فى هذا السياق ، من حيث هو نقيض آلية الاتباع وعقلية النقل . ولذلك يغدو هدفاً

لهجوم الميليشيات النقلية المسلحة بالرصاصة والتكفير ، وذلك فى انقلابها الفكرى الذى لا يفارقه حلم الوصول إلى السلطة السياسية فى النهاية .

هذه الميليشيات تقودها طائفة من « المكفراتية » سلاحها الفتوى التى تلقى بالمخالف فى مرمى رصاصات الإرهابيين من المقلدين . وهدفها الانتقال بالوطن من صيغة العقد الاجتماعى الذى يسوى بين المواطنين جميعاً فى الحقوق والواجبات ، بعيداً عن الجنس أو الثروة ، إلى صيغة الإلزام بتأويل دينى يحقق مصالح أصحابه . وحلمها إحلال مبدأ الإجماع الذى ينفى التعدد وحق الاختلاف وتداول السلطة ، ويستبدل به أحادية الحكم وأحادية التأويل وأحادية الفهم . ويلزم عن هذا الحلم وذاك الهدف إيقاع التمييز بين المواطنين ، ووضعهم فى طبقات ، على نحو يجعل من هؤلاء «المكفراتية» الورثة الحقيقيين لكل الأنظمة الشمولية التسلطية النقلية اللاعقلانية فى التراث ، والحلفاء الطبيعيين للأنظمة القمعية الحالية فى الواقع العربى ؛ حيث يسيطر الرأى الواحد ، الاتجاه الواحد ، الحزب الواحد ، الزعيم الواحد ؛ وحيث الإجماع هو القاعدة ، والنقل عن الشيخ أو الحاكم هو الأصل ، واتباع الإمام ـ الزعيم ـ الحاكم ـ الملك ـ الأمير ـ الخليفة ـ المهيب الركن ـ الرئيس ـ هو الحق .

هؤلاء « المكفراتية » لا يدافعون عن الإسلام بل يسيئون إليه ، يسلبونه قيم العقل والحرية والاجتهاد وحق الاختلاف والشورى

والعدل ، وكل ما يؤكد الاستنارة . يوقعون الفرقة بين المواطنين ، ويدمرون ما يزعمون حمايته ، كأنهم صورة أخرى من الراهب الذى دمر الدير الذى أراد أن يصونه ، فى رواية «اسم الوردة» . والعلاقة بين كلماتهم وأفعال الإرهاب المدمر التى نراها حولنا ، هذه الأيام ، هى العلاقة بين العلة والمعلول ، بين الكلمة التى تحض على الفعل والفعل نفسه ، العلاقة التى يصل فيها قمع اللغة إلى أقصى مداه ، فيفيض إرهابه على العقول أو يخترق الأجساد . وحين يغدو القول وجهاً آخر للفعل القمعى ، تنطوى الكلمات على ما يفجر ميراث الرعب فى الذاكرة الفردية والجمعية ، فتتولد الكلمات مخلوقاتٍ بشعةً ، وتتحرك إلى حجر أو مَنِيّة .

وإذا كان هؤلاء « المكفراتية » يستمدون بعض حضورهم من محو ذاكرة الاستنارة القومية ، واستبدال تراثها النقلى بالعقلى ، فإن إحدى طرائق مواجهتهم لا بد أن تبدأ بتأكيد حضور التراث المناقض ، والدفاع عن حقه فى الحضور والامتداد والتطور ، وذلك فى حركة موازية لحركة الكشف عن عمليات التخييل الإيديولوجى التى ينطوى عليها خطابهم ، ذبًّا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق للترؤس والتجارة بالدين ـ كما وصف الكندى الفيلسوف أشباههم فى القرن الثالث للهجرة . وإذا كان فى ازدواج الحركة ، على هذا النحو ، ما يؤكد قيم التنوير، فإنه يؤكد أن التنوير نفسه ليس نهاية ، وأن التذكير به أو الدفاع عنه مجرد بداية تتحرك صوب أفق لا ينتهى له حد .

وما تفعله الهوامش التى ينطوى عليها هذا الكتاب ، ومقالاته وأبحاثه وإضاءاته ، وتهدف إليه فى آن ، هو تأكيد حضور هذا الأفق ، وأهمية التطلع إليه ، دائماً ، حتى عندما نكتب هوامش على دفتر التنوير ،وحتى عندما تتحول هذه الهوامش ، أحياناً ، إلى آليات دفاعية لمواجهة « إظلام » الحاضر . لقد كانت دافعية كتابة الهوامش ، فى أغلب حالاتها ، بحثاً عن العلة والداء، وتطلعاً إلى إجابات ، وطرحاً لأسئلة ، واستنباطاً لحلول ممكنة من حركة الواقع فى علاقتها التى تصل ماضى الذاكرة المتصارع بمشكلات الحاضر المتضارب ، ولكن من منظور يتطلع إلى المستقبل ، ولا يكف عن الحلم به .

وإذا كانت النبرة الحماسية لميراث التنوير ، فى بعض مقالات هذا الكتاب، تبررها الهجمة الإظلامية والقمع الذى تفرضه على الحاضر ، فإن التكرار يبرره إلحاح التجليات المتنوعة للهاجس المؤرق الذى دفع إلى التأكيد وإعادة التأكيد، مثلما دفع إلى نشر بعض أقسام هذا الكتاب فى كتيبات شعبية . أما إشارات التناص، ابتداء من عنوان الكتاب وانتهاء بالنصوص المقتبسة فى ثناياه ، فتبررها الرغبة فى الاستعانة بذاكرة القارىء ، والإفادة منها فى فعل الكتابة الذى يتضمن بعض فعل القراءة بطريقته الخاصة

الدقى - القاهرة
٢٠ أغسطس ١٩٩٢

١

التراث والحداثة

معضــلة التـراث (*)

- ١ -

في حكاية الرحلة الخامسة من حكايات رحلاته السبع ، يحكى السندباد قصته مع « شيخ البحر » ، إذ بعد أن تحطمت مركب السندباد ، وألقت به الأمواج إلى جزيرة جميلة ، ملأى بباسق الشجر وعاطر الزهر وطيب الثمر ، صادفه شيخ مليح ، جالس عند ساقية على عين ماء جارية ، مؤتزراً بإزار من أوراق الشجر ، فدنا منه السندباد وسلم عليه . حَرّك الشيخ رأسه ، وأشار بيده أن احملنى على رقبتك وانقلنى من هذا المكان ، فحمله السندباد على كتفيه ، وأحاط رجليه برقبته ، وانتقل إلى المكان الذى أشار إليه ، وقال له انزل على مهلك ، فلم ينزل الشيخ ، وأحكم رجليه على رقبـة السندباد ، وظل يخنقـه ويضـربه بساقيه اللتين تحولتا إلى مثل أرجل الجاموس فى السواد والخشونة ، وضيق وثاقه على السندباد ، لا يفارق رقبته ليلاً أو نهاراً . ومضى السندباد المسكين يحمله كارهاً ، لا يستطيع فكاكاً من «شيخ البحر» الشيطانى الذى خادعه عن نفسه ، أو خادعت السندباد نفسه عنه .

ويبدو أن علاقتنا بالتراث تشبه علاقـة السندباد بشيخ البحر فى أكثر من

(*) مجلة إبداع ، القاهرة ، نوفمبر ١٩٩١ .

جانب منها ، فالتراث يخادعنا عن أنفسنا أو نخادع أنفسنا عنه ، نقبل عليه بأوهام سرعان ما تجعلنا عبيداً له ، أو تجعل منه حضوراً يقبض بأطرافه على رقابنا ، فيعرقل خطونا ، ويقودنا إلى حيث يشاء فى أحد أزمانه ، بدل أن نقوده نحن إلى ما نشاء من أزماننا . وكالسندباد فى الحكاية ، نقترب من التراث ، نمد إليه يد العون ، لعل ثوابه يحصل لنا ، فإذا بنا نحن الذين نلتمس العون منه والعون عليه . وكالسندباد أيضاً ، لا نلبث أن نستسلم لقدرنا ، ونحيا حضور التراث اتّباعاً ، ونعانى امتداده نقلاً وتقليداً ، فنفقد القدرة على أن نبدع فى حياتنا ، ونفقد الدافع إلى أن نصنع هذه الحياة على أعيننا .

مؤكد أننا لن نقترف شعائر القتل الفرويدية التى قام بها السندباد ، عندما ألقى بشيخ البحر ـ الشيطان أخيراً من على كتفيه ، وأخذ صخرة عظيمة ضربه بها وهو نائم، بعد أن تعتع السكر الشيخ الشيطانى ، كما لو كان السندباد يقول فى نفسه ما قاله أبو تمام :

فنفسك قط أصلحها
ودعنى من قديم أب

ولكننا نستطيع أن لانقع فى أن الحبالة التى وقع فيها السندباد ، ونبقى على التراث فى حضوره الخاص الذى لا ينسخه حضورنا ، ونؤكد وضعه التاريخى الذى لا يتأكد إلا بالوعى بوضعنا نحن ، هنا ، والآن ، فى التاريخ . وعندئذ يمكن أن نفيد منه دون أن نخسر وجودنا ، ونتقبله بعضاً من وعينا التاريخى دون أن نلغى وعينا ، ونقاربه مقاربة العقل النقدى الذى

يبدأ من أسئلته هو دون أن يستعير أسئلة غيره ، والذى يجاوز نفسه بنفسه عندما يسقط وعيه الضدى على مكنوناته ذاتها ، دون أن يقع فى حبالة شىء ينأى به عن الأفق اللانهائى للتجربة الحية التى يبدعها وتبدعه .

والبداية فى ذلك أن نعرف أن أى مقاربة للتراث تتم من داخل المجتمع لا من خارجه ، وفى لحظة تاريخية لها خصوصيتها ، وأن هذه المقاربة جانب من الحياة الفكرية لهذا المجتمع ، ومن ثم الحياة الاجتماعية ككل . وإذ تشكل كل مقاربة من هذا النوع إنتاجاً لمعرفة جديدة بالتراث ، ومن يقاربه على السواء ، فإنها تشكل جانباً من الحياة الفكرية للمجتمع الذى تتم فيه ، من حيث علاقات إنتاج المعرفة وأدواتها ، ومن حيث شروطها وآفاقها ، ومن ثم تشكل جانباً من الحياة الاجتماعية لهذا المجتمع ، خصوصاً ما ينطوى عليه فعلها المعرفى من أمل ضمنى ، أو ـ رغبة معلنة أو مكبوتة ـ فى تغيير هذه الحياة بما تحققه المقاربة نفسها ، أو بما تحلم أن تحققه من تقدم يتناسب وأهميتها وفاعلية الغاية التى تحرك أسئلتها المضمرة أو المعلنة : كيف نقارب التراث دون أن نقع فى حبالته ؟ وكيف نفيد منه دون أن نقع فى أسره ؟ وكيف تكون المقاربة إسهاماً فى تحقيق تقدم المجتمع الذى يحيط بها وتنطلق منه فى الوقت نفسه ؟ وأول خطوة فى الإجابة عن هذه الأسئلة أن نحدد الأوهام التى تتسرب فى فعل مقاربتنا التراث ، وتعكر علينا الرؤية ، فتفقدنا القدرة على الحضور الموازى لحضوره ، وتضلنا عن طريق الإسهام فى تقدم المجتمع الذى ننتمى إليه ونحلم بتغييره .

ـ ٢ ـ

وأول هذه الأوهام أننا نقارب التراث لا مقابلة المواجهة المتكافئة الطرفين ،

بل مقابلة اللائذ بأصل يحتمى به ، ويفر إليه من عجز الحاضر وهوانه ، والشعور فيه بالانكسار والإحباط أو الحصار . ويحدث ذلك عندما نعجز عن رؤية إمكان للتقدم فى الحاضر والمستقبل ، فننكفىء على أعقابنا ، عائدين إلى ما يبدو شبيهاً بالرحم ، فى نوع من الآلية الدفاعية التى تنفى سلب الحاضر بإيجاب الماضى ، والتى تفر من قبح ما هو كائن بواسطة التأسِّى بما قد كان .

وبقدر ما نرى فى الحاضر واقعاً عاجزاً نرى فى التراث ماضياً مشرقاً . ونستبدل بكل صفات السلب الملاصقة للحاضر صفات الإيجاب المتخيلة فى الماضى ، فنرى فى التراث واحة مشرقة ، كنزاً لا تنفد عجائبه ، لحظات لم تعرف الهزيمة أو الانكسار أو الانحدار ، كأن كل ما ينتمى إلى الماضى التراثى هو الصورة الجميلة المقابلة لصورة الحاضر القبيح . هكذا ، يقوم التراث بوظيفة تعويضية ، عمادها مبدأ الوهم وليس مبدأ الواقع ، وسحر المخايلة وليس وعى المواجهة .

ويتصاعد الدور الذى تؤديه وظيفة التعويض بتصاعد توتر وعى « الأنا » بمشكلات التحول الحادة ، أو الصدمات الجذرية ، تلك التى تنتزع «الأنا» من سباتها ، وتضعها على عتبات مراحل جديدة لم تكن تتوقعها ، ولا تدرى ما نتائجها ، فتلوذ « الأنا » بالمتوهم من ماضيها ليزداد شعورها بالأمان فى مواجهة المتغيرات التى تعصف بوجودها كله . وإذا ازدوج الخوف من المستقبل المتغير والوعى بانكسار الحاضر ، فإن الصورة الملتبسة للتراث ، فى تجلياتها التعويضية ، تغدو أشبه بتجليات الأب الحانى الذى يفر إليه الطفل المذعور من كل ما يخيفه فى الحاضر أو المستقبل . ويستبدل الطفل بالتمرد

الأوديبى على الأب الامتداد المتكثر منه ، أو التبعية المطلقة له ، مستعيداً بعض ما ورثه عن أسلافه من أقوال تؤكد أن التقليد أربح له ، والمقام على إثر من سبق أولى به وآمن .

فى هذا المستوى ، يغدو التعويض بالوهم استجابة لمخاطر الحاضر ، وعلى رأسها « الآخر » الأجنبى الذى يهدد «الأنا» بتفوقه ، ويبدهها بمنجزات تقدمه ، ولا يتوقف عن إشعارها بالعجز والتخلف والتبعية . وها هى أحداث الخليج الأخيرة تثبت ذلك ، فقد كشفت عن عجز الأنا القومية بالقدر الذى كشفت عن قدرة « الآخر » الأمريكى الأوربى ، وكشفت عن أحدث تكنولوجيا الدمار التى تقضى على تكنولوجيا التقدم ، فى مواجهة الأنا القومية التى لا تملك أو تقدر أن تنتج شيئاً من هذه أو تلك ، ولا تستطيع سوى أن تتطلع إلى الأعلام الأمريكية ترفرف بين أيدى المروعين بغزو الأشقاء كأنها بالونات العيد أو التعاويذ السحرية للأمن والأمان . وكلما ازداد وعى « الأنا » بفداحة المسافة بينها و « الآخر » ، وكلما تحول تقدمه إلى أدوات لاستغلالها ، وغدا نموذجه الصاعد علامة على انحدارها ، أصبح البحث عما يحفظ لهذه الأنا توازنها من الماضى وقاء وهمياً لمواجهة الحاضر ، وأصبح التراث مجلى من مجالى هذا الوقاء الذى يؤدى دوره حين يستبدل بماضى الأنا نقيضه فى الماضى ، ويستبدل بحاضر « الآخر » المتقدم ماضى «الأنا» الذى كان أصل التقدم ، عندما كان العـرب يوماً « خير أمة أخرجت للناس» .

ويبدو أن الحاضر الذى نعيشه لا يمزقنا بين « الآخر » الذى نحيا حضوره فى علاقة تبعية من ناحية وتراث الماضى الذى نستعيده فى علاقة

تقليد من ناحية ثانية فحسب ، بل يجعل من علاقة « التبعية » للآخر علة لعلاقة « التقليد » للماضى ، والعكس صحيح بالقدر نفسه . فالحضور التعويضى للتراث لا ينفصل عن الحضور المؤرق للآخر ، والآليات التى تحكم علاقات المتخلف بالمتقدم لا تفارق الآليات التى تحكم علاقات السلف بالخلف ، فهذه هى تلك ، فى فعل الوجود الذى تغدو معه المعرفة نقلاً بغير دليل ، واتباعاً يلازم التسليم ، وتقليداً يرادف الإذعان ، والذى تغدو معه هذه المعرفة تبريراً (إيديولوجياً) لمنطق التبعية ، وتعبيراً عن آليات التخلف ، فى مختلف جوانبه العلمية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية .

- ٣ -

إن هذه الوظيفة التعويضية للتراث توقعنا فى حبالة مناقضة لمعنى التقدم، وتنأى بنا عن الوعى الجذرى بحاضرنا والتطلع صوب مستقبلنا ، وبدل أن توجه أبصارنا صوب الأمام فإنها تقلبها إلى الخلف . ويتدعم البعد الإيديولوجي لهذه الوظيفة ، فى غير حالة ، بما يوصف أنه الجانب الدينى للتراث ، حيث يتم الخلط بين الإنسانى والإلهى ، وإضفاء المقدس على ما ليس بمقدس ، إعلاء من شأن الإنسانى إلى الحد الذى يوهم بقداسته ، وتحويلاً لتراث السلف إلى نوع من السلطة المقدسة التى لا سبيل أمام الخَلَف سوى اتباعها .

ويحدث ذلك عندما تسقط المسافة بين النص الإلهى والنصوص البشرية ، ويقع فى حوق الوهم أن النصوص البشرية الشارحة للنص الدينى الأول تكتسب بعض صفاته ، من حيث هى مجلى له ، كما تكتسب المرآة صفات

ما تعكسه . ويحدث ذلك ، بالمثل ، عندما يُختزل حضور التراث كله فى الجانب الدينى وحده ، فيصبح مجرد تنويعات عليه ، كأن النص الدينى المنزّل هو العلة الأولى ، وكل نصوص التراث ، حتى السابقة على نزوله ، هى نصوص ثوان متعلقة بهذا النص الأول ، لا مغايرة بينها سوى مغايرة أوضاع التعلق ، ولا فارق بينها فى القيمة سوى فارق درجة نسبتها ـ من حيث هى معلولات ـ للعلة الأولى . وعندئذ ، يختفى كل ما قبل النص الدينى من تراث ، وبدل أن يشمل الحضور الطبيعى للتراث مجالات العلوم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية ، يتقلص هذا الحضور ، ويغدو التراث كله مجرد نصوص شارحة للنص الدينى وحده .

واختزال التراث كله فى مستويات علائقية بسيطة ، واحدة البعد بين النص الأول والنصوص الثوانى ، إذا استخدمنا لغة أدونيس ـ أركون ، هو الصورة الموازية لاختزاله فى أطروحة أن الحضارة العربية (أو التراث العربى كله) هى حضارة النص ، إذ تقوم هذه الأطروحة على نوع من التفكير العِلّـى أو السببى الأحادى البعد ، أعنى التفكير الذى يردّ عناصر التراث ومجالاته كلها إلى علة واحدة ، تنعكس عليها معلولاتها وجوداً وعدماً ، أو تنعكس هى على معلولاتها ، كما ينعكس النص الأول على النصوص الثوانى ، فى علاقة تدنى بالأطراف إلى اتحاد موهم هو مجلى من مجالى « مركزية اللوجوس» .

هذا المجلى يلعب دوره فى خدمة من يخلع على التراث ، كله أو بعضه ، ما ليس منه ، لأسباب سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية . وذلك لينتقل الوعى بالتراث من مستوى العقل إلى مستوى النقل ، ومن مناخ المساءلة إلى

مناخ التسليم ، ومن حرية الإبداع إلى جبر الاتّباع . ونتيجة ذلك هى نفى صفة الملكية عن الوارث فى علاقته بما ورثه ، وما هو ملك خالص له فى النهاية . وبدل أن يغدو التراث مجالاً لفعل الوارث ، فالتراث من الإرث أو الورث ، ولا معنى للتوارث مع نفى الملكية عن الوارث وحقه فى التصرف فيما ورثه ، أقول بدل أن يغدو التراث حقاً للوارث يغدو إلزاماً له وقيداً فى عنقه ، ويتحول إلى سلطة قهرية ، تخايل بقداستها الوهمية ، فلا يستطيع الوارث المساس بها ، أو وعيها وعياً نقدياً أو نقضياً . وكل ما يستطيعه الوارث إزاء هذا الميراث الذى لا حق له فى التصرف فيه هو الإذعان إلى سطوته ، واتباع ما هو مأثور منه ، والنقل عن كل ما أسلم إليه ، من حيث هو « مأثور » لابد من السير فى « أثره » ، واعتقاد الحقية فيه ، من غير نظر أو تأمل فى دليل ، فالميراث قد صار طوقاً من حديد فى رقبة الوارث .

ولا سبيل إلى تحرير الوارث من ربقة هذا القيد إلا بتأكيد أن التراث هو كل ما ورثناه ، تاريخياً ، عن أسلافنا الذين هم الأمة البشرية التى نحن امتداد طبيعى لها ، فالتراث ميراث إنسانى لجهد بشرى خلفه الذين أورثونا إياه . ولن نتجنب الحالة التى وصفتها الآية بقولها : ﴿ **وتأكلون التراث أكلاً لما** ﴾ (الفجر آية / ١٩) إلا إذا وعينا بشرية هذا التراث ، وميزنا فيه بين أنصبتنا وأنصبة شركائنا من ناحية ، وفصلنا ما جمعه الموروثون بالطرق المشروعة عما جمعوه بالطرق غير المشروعة من ناحية ثانية . ويعنى ذلك ، كما يقول فهمى جدعان بحق ، أنه لا مدخل ذاتياً للأمور الإلهية فى مجالات التراث ، فالتراث حالة للإنسان بطبعه ، وهذا ما يجب أن نفهمه من الآية التى تصف أكل التراث باللم ، وهى صفة تقع على المأكول المنسوب إلى

الإنسان المورث والوارث معاً ، من حيث هو إنسان عالم صانع فاعل .

وإذا كانت العلوم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية هى الوجوه الإنسانية للتراث ، فإنها الميراث الذى يورثه الإنسان للإنسان ، فى المكان والزمان ، ولا قداسة لهذا الميراث ما ظلت أوجهه الثلاثة البشرية (العلوم ، المصنوعات ، القيم) قابلة لأن توصف بالجمال أو القبح ، الصواب أو الخطأ ، الخير أو الشر ، النفع أو الضرر ، من حيث هى منجز إنسانى ، فالتراث هو التجسّد الفعلى لهذا « اللَّم » الإنسانى المتباين العناصر ، زماناً ومكاناً ، فعلاً وفكراً ، علماً وإبداعاً ، صنعة وتقنية ، الذى يجمع بين الدر والعر ، والصالح والطالح ، لأنه من صنع إنسان لا عصمة له أو قداسة ، سواء فى زمانه أو زماننا .

ـ ٤ ـ

وإذ يلزم عن الوهم الذى يخلط بين المقدس وغير المقدس فى فهم التراث، تأكيد معنى الجبر فى علاقة الوارث بما يرثه ، فإنه يؤدى إلى تحول التراث إلى كيان مفارق ، متعال ، خارج حدود الزمان والمكان ، ناءٍ عن القدرة الإنسانية ومجال سيطرتها . وغير بعيد عن ذلك ما تتحول إليه الصفات المتعالية المسقطة على التراث ـ نتيجة الخلط بين المقدس وغير المقدس ـ من صيغ متعددة لـ « أفعل تفضيل » متكرر ، منطوقه أن تراثنا «أفضل» تراث بين الأمم ، وأن كل ما عندنا « أصل » ما عند غيرنا بل «أفضل».

وفى هذا السياق، يتم تأويل بعض آية ﴿ كنتم خير أمة أخرجت

للناس ﴾ (آل عمران / ١١٠) تأويلاً مطلقاً ، يجعل العرب خير أمة فى مطلق الزمان والمكان ، ومن ثم تحويل تراثها إلى أفضل تراث بين النوع الإنسانى كله ، بدل أن يكون هذا التراث حلقة من حلقات التراث الإنسانى العام ، لا فضل فيه لعربى على أعجمى إلا بالفعل الذى يفيد البشرية ، ويحقق النفع للناس جميعاً . ويبدل المعنى الإنسانى الذى تنطوى عليه الآية كلها ، يقتطع جزء منها ، وتلصق دلالته بمعنى عنصرى ، اتكالى ، تبريرى . وفى هذا التأويل ، تتعدى دلالة المقتطع من الآية سياقها الخاص وأسباب نزولها . ويتحول معناها إلى مجلى لأفعل تفضيل ينسب الفضل للعرب ، من أول الزمان وقبل أن يكون الكون والبشر إلى آخر الزمان وبعد أن تنتهى الدنيا والناس ، ويتعامى هذا التأويل عن بقية الآية التى تفصّل دلالة « الخير » وتوضحها بردها إلى سببها - « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » - وهو السبب الذى لا يطلق تفضيل « أمة العرب » على كل القرون ، ولا ينقل معناها من الماضى إلى الاستقبال ، ومن الخصوص إلى العموم إلا بشروط ، ليس الواقع الحاضر الذى نعيشه من بينها بالقطع ، فخير الأمم هى أنفع الناس للناس ، وأنفع الأمم للأمم .

ولا تفارق الدافعية التى ينطوى عليها التأويل الاتكالى لآية « كنتم خير أمة » تجليات مغايرة ، خصوصاً حين يقوم المعنى الملازم لأفعل التفضيل المضمن بنقل الدلالة الدينية المؤولة للآية إلى المجالات غير الدينية للتراث . وعندئذ ، تكتسب اللغة العربية صفات أهلها الذين هم « خير أمة » بالإطلاق ، وعلى سبيل التعميم لا التخصيص .

ولم يتردد الجاحظ المعتزلى الذى وقع فى حبالة هذه النظرة قديماً فى أن

يصف « البديع » من الأدب البليغ بأنه « مقصور على العرب ، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة ، وأربت على كل لسان » . شأنه في ذلك شأن ابن رشيق القيرواني الذي صار على دربه ، وعدّ « المجاز » فخراً للعرب ، من حيث هو « دليل على الفصاحة ورأس البلاغة وبه بانت لغتها على سائر اللغات » . وقبل ابن رشيق بقرن من الزمان ، ذهب صاحب « البرهان في وجوه البيان » إلى المباهاة بأن «الاستعارة » إنما وجدت في كلام العرب « لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم ، وليس هذا في لسان غير لسانهم » .

ورغم أن أشعرياً جليل القدر ، هو عبد القاهر الجرجاني ، حاول أن يوضّح زيف هذه النظرة التي لا تعرف حقائق اللغات ، وأكدّ أن كل اللغات تتفق في أعرافها المجازية وتحولاتها الدلالية ، وأنه لا فضل للغة على أخرى من حيث هي لغة أمة دون غيرها ، فبديع اللغة كمجازها يعرفه العرب وغير العرب ، و « الوجه أن يضاف إلى العقلاء جملة ، ولا تستعمل لفظة توهم أنه من عرف هذه اللغة وطرقها الخاصة » . ولكن محاولة عبد القاهر تاهت في ضجيج الأصوات العالية الغالبة التي ظلت أصداؤها تتردد إلى أن وصلت إلى رفاعة الطهطاوي الذي بهرته حاضرة الفرنسيس (باريس) عندما ذهب إليها ، غير أنه ظل على إيمانه أن بلاغة العرب «أفضل» من كل بلاغة ، بالقياس إلى اللسان الفرنسي أو الإفرنجي ، لأن ذلك « يشبه أن يكون من خواص اللغة العربية لضعفه في اللغات الإفرنجية» .

هذه النظرة التي انسربت إلى اللاوعي الأدبي هي التي جعلت الشعر العربي الحديث ، بل المعاصر ينطوي (أغلبه) على نفور من الانفتاح على

شعر « الآخر » والتفاعل معه ، أو الاستجابة إلى تأثيره دون مقاومة ، أو تأب متعال ، فتراثنا الشعرى هو عنوان بلاغتنا ، وفخر لغتنا ، وإذا تعاجم عليكم شىء من القرآن فاستعينوا بالشعر القديم . ووريثه : الشعر العربى الحديث أو المعاصر ، يبدو كأنه مكتف بنفسه فى الأغلب ، منطو على سحر تراثه الذى تسرب فيه سلطة مقدسة ، لا سبيل إلى مواجهتها ، أو وضعها فى مناخ من الأسئلة التى تنقض هذه السلطة أو تزعزعها . وأغلب الشعراء الذين نصفهم بأنهم «ورثة شوقى أو أحفاده» ، كما يؤثر أحمد حجازى القول، علاقتهم بشعر « الآخر » تنطوى على بعض ما أسسه شوقى نفسه ، عندما فاخر بشعر الحب عند جميل بثينة وقيس ليلى ، وجعل شعرهما أسمى من الشعر الذى كتبه الفرد دى موسيه فى « الليالى » أو لامرتين فى «جيرازييلا» وذلك فى قوله :

والله ما (موسى) ولياته
ولا (لمرتين) ولا (جيرزيل)
أحق بالشعر ولا بالهوى
من قيس المجنون أو من جميل
قد صوروا الحب وأحداثه
فى القلب من مستصغر أو جليل
تصوير من تبقى دمى شعره
فى كل دهر وعلى كل جيل

- ٥ -

ووجه المفارقة أننا لو عرينا هذه المفاخرة التى تنطقها أبيات شوقى من الوهم الملازم لها ، وجدنا أن المفاخرة نفسها عرض من أعراض آلية دفاعية ، تشى بحالة توتر تعانيه « الأنا » من مواجهة واقع يتحول تحولات لا تسيطر عليها الأنا من ناحية ، وتشى بهاجس من الشعور بالدونية المكبوتة إزاء «الآخر» الذى يهدد حاضر هذه الأنا ، ويطرح عليها نموذجاً مغايراً مقلقاً من إغوائه من ناحية ثانية . ولذلك تعد المفاخرة نوعاً من الدفاع الذى يفرض آلياته وشكله فى آن . وإذا كانت الآليات تقوم على عمليات تبريرية ، تحاول معها الأنا إضفاء تفسير متماسك ظاهرياً ، لموقف أو شعور لا يعبر عن نفسه تعبيراً مباشراً ، فإن هذه العمليات تصوغ المفاخرة بماضى «الأنا» فى شكل «تخييل» ، يظل مومئا إلى حضور « الآخر » الذى تَفْرُق منه هذه الأنا .

وما أقصد إليه بالتخييل فى هذا المقام هو معناه الذى يناقض العلم ويرادف الإيديولوجيا ، من حيث هى وعى زائف ، وهو معنى قريب على نحو لافت من معنى « التخييل » عند فلاسفة العرب الذين جعلوا « القول المخيَّل » نقيض « القول البرهانى » الذى يفيد العلم اليقينى فى المطلوب الذى نلتمس معرفته ، والذى لا يمكن أصلاً أن يكون خلافه ؛ فالتخييل عمليَة مقايسة موهمة ، تسقط حسن أحد الطرفين أو قبحه على نظيره فتوهم حسنه أو قبحه ، بفاعلية المخيِّلة التى تنقل عدوى الحسن أو القبح من طرف إلى آخر ؛ وهى عملية تستعمل فى مخاطبة إنسان ، يستنهض لفعل شىء ما باستفزازه إليه واستدراجه نحوه ، فيما يقول « الفارابى » . هذه

العملية نراها فى المحاولات التى تسعى لأن تجعل من التراث إطاراً مرجعياً لكل ما هو كائن ، أو حتى ما يمكن أن يكون .

وعندما تصاغ صورة التراث بوصفه جامعاً لكل شىء ، فى هذه العملية ، فإنه يغدو نقطة البدء التى لا بد من العودة إليها ، فى كل حركة إلى الأمام ، كأن كل بعد عن صورته المتخيلة ، فى الزمان أو المكان ، أشبه بحركة محيط الدائرة ، تبدأ من النقطة التى تعود إليها مهما تباعدت عنها . وتقوم هذه المخايلة على تثبيت مفهوم دائرى لحركة الزمن ، مفهوم ينفى ما يمكن أن يلازم الفعل الإنسانى من صفات التطور أو التقدم الصاعد . وتغدو حركة التاريخ الإنسانى أشبه بحركة الدولاب مع هذا المفهوم ، تدور حول محور ثابت ، لتعود إلى النقطة نفسها التى تمثل البداية . ولكن بالمعنى الذى يجعل من كل تباعد عن نقطة البداية انحداراً فى الزمان وليس صعوداً فيه ، فنقطة البداية هى الإطار المرجعى الأمثل والمجلى الأكمل والصورة المثلى لكل ما يمكن أن يكون فى حركة دولاب التاريخ . وكل تباعد عن هذه النقطة فى الزمان انحدار عنها فى الرتبة والقيمة . وما هو منصرم ، أو منقض ، أشبه بالمسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا ، مع هذه المخايلة ؛ وما هو واقع أو حادث ، حين يتسم بالإيجاب ، بمنزلة الريحان ، يشم يوماً ثم يرمى فى المزبلة .

وتتدعم هذه المخايلة بما يمكن أن يصاحبها من تأويل دلالة المضىّ فى الآية « كنتم خير أمة أخرجت للناس » لجعلها دلالة منصرفة إلى جميع الأمة كل قرن بحسبه ، كما يقول بعض المفسرين ، وذلك فى سياق من التأويل الذى ينقل الدلالة من الخصوص إلى العموم ، حتى فى الحديث النبوى :

«خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » وما يوازيه من أنه «ليس عام إلا والذى بعده شر منه » ، أو « ما من يوم إلا والذى بعده شر منه».

وتبسط الدلالة المؤولة حضورها على كل جهد إنسانى ، فى المجال السياسى أو الاجتماعى ، الفكرى أو المعرفى ، مما يؤثل انتقاصاً ابتدائياً من تقدم التاريخ الإنسانى كله . وعندئذ ، يتأسس تبرير صيغة « الزمن فى نقص » بالمدلولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية التى تبرر التخلف . وفى الوقت نفسه ، تتأسس صيغة « العلم فى نقص » التى بسطها « الشاطبى » بقوله :

> المتأخر لا يبلغ من الرسوخ فى علم ما بلغه المتقدم . وحسبك من ذلك أهل كل علم نظرى أو عملى ، فأعمال المتقدمين من إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين .

وتثمر هذه المخايلة « منطوقات خطابية » تلازم الحديث عن « تراثنا » الذى يتحول إلى قناع سحرى ، نواجه به تقدم الآخر ، ونتعزى به عن هوان حاضرنا . وتلعب هذه المنطوقات الخطابية وظائف قمعية ، فيما يتصل بعلاقة الخلف بالسلف ، فتصادر كل وعى نقدى ، وتنفى كل نزوع نحو السؤال أو المساءلة ، وتلقى بكل جهد إنسانى فى سلة عبثية المحتوى منذ البداية ، فما الذى يمكن أن نحصله فى مسعانا الإنسانى سوى الصور الشائهة لما يظل «أنقص» دائماً من كل ما كان ، ولما يظل دائماً نافلة بالقياس إلى الفضل الأكمل الذى انطوى عليه الحضور الأمثل للتراث الذى كان .

إن التراث هو الحضور المقدس للأب الذى لا يمكن أن يكون الابن

سوى صورة شائهة منه مهما سعى ، فقد استقر فى حوق المقدور أن الخلف لابد أن يكون أدنى من السلف ، والتراث الذى صنعه الآباء أسمى من الحاضر الذى يصنعه الأبناء ، ومن المستقبل الذى يصنعه الأحفاد ، فالدهر دائماً فى نقصان . ولا جديد يمكن أن يتحقق والأمر كذلك . ولن نقول إلا معاداً من القول أو مكروراً ، ولن يغادر الشعراء من متردم .

ويبدو المجلى الشفيف لهذه النظرة مخاتلاً ، منسرباً حيث لا يمكن أن نتوقع حضوره ، كأنه قد استقر فى قرارة اللاوعى ، ليشع حضوره المضمر فى كل اتجاه ، ويوجّه أعيننا إلى البحث عن أصل قديم لكل جديد نراه ، وذلك كى يسكن روعنا إزاء كل صدمة من صدمات الحداثة أو التحديث . وسواء كنا فى مجال « إبداع » الآخر أو « إبداع » الطليعيين من أبناء واقعنا ، فالمهم أن نثبت أن ما يدعوه الحداثيون أو المحدثون جديداً ليس سوى ترجيع لنغمة قديمة ، وأن ما نجده عند الآخر من حداثة ليس سوى تكرار لما كان عندنا .

ولا فارق بين ناقد سلفى قديم للأدب أو ناقد تنويرى حديث فى هذه النظرة ، فـ « ابن المعتز » الناقد ـ الشاعر القديم ، على سبيل المثال ، يضنى نفسه فى كتابه « البديع » ليثبت أن المذهب الجديد الذى أتى به المحدثون ، من أمثال بشار وأبى نواس وأبى تمام ، لم يسبقوا إليه ، بل كَثُر فى أشعارهم ، فعُرف فى زمانهم ، فحسب . وطه حسين الناقد الحديث والتنويرى الجليل ، كمثال مقابل ، لم ينج من أسر هذه النظرة ، فظل يفتش فى محفوظه القديم عما يروض به غرابة كل مسموع جديد . هكذا ، تناول حداثة كافكا وكامى وسارتر ومذهبهم فى « العبث » ، ورد كافكا على وجه الخصوص إلى شاعره الأثير أبى العلاء ، موقنا أن أبا العلاء يذهب فى تشاؤمِهِ نفس المذهب الذى يذهبه كافكا المتشائم الأوربى الحديث فيما كتب بين الحربين

العالميتين ، وجازماً أن كافكا والمحدثين الأوربيين لم يكادوا يزيدون على أصول الفلسفة «العلائية» شيئاً ، ولكنهم زادوها تفصيلاً وتوضيحاً . وآية ذلك أن كل ما يدور حول أدب كافكا صدى للمشكلة التى عاشها أبو العلاء :

> لا فارق بين الرجلين إلا هذه القرون العشرة التى أتاحت للمعاصرين ضروبا من العلم ، وفنوناً من الفلسفة ، وألواناً من الحرية لم تتح لشيخ المعرة . ومع ذلك فقراءة «اللزوميات» وقراءة «الفصول والغايات» فى تعمق واستقصاء تنتهى بك إلى نفس الموقف الذى تنتهى بك إليه قراءة «القضية» و«القصر» و«أمريكا» .

- ٦ -

ويمكن أن ننقض الوهم السابق بما يمكن أن يكون نقيضاً له فى التراث نفسه ، ونزعم أننا نتعلم من التراث معنى التقدم ، وإدراك أن كل جديد يحمل معنى المغايرة ، وأن قيمته بإضافته الكمية والكيفية إلى ما يسبقه ، وأنه لا سبيل إلى فهم هذه القيمة إلا بالبدء من « جدة الزمان » . وعندئذ ، نستبدل بما يقوله الشاطبى فى « الموافقات » ما يقوله الشوكانى فى « البدر الطالع» ، أو نستبدل بما قاله أمثال أبى القاسم الصقلى فى «كتاب الأنوار » ما قاله الكندى الفيلسوف فى كتابه إلى المعتصم عن « الفلسفة الأولى » ؛ وذلك حين أكد الكندى أن تراث كل أمة إنما هو حلقة من حلقات « تتميم النوع الإنسانى » ، وحرى بنا إذ كنا حُرَّاصاً على تتميم نوعنا « إذ الحق فى ذلك » أن نبدأ مما قاله السابقون ، فى أى تراث ، لا على سبيل استعادته أو

كراره بوصفه الأكمل والأنقى بل على سبيل « تتميم ما لم يقولوا فيه قولاً اماً، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان » .

ولكن هذا النقض لا ينفى الوهم الذى نتحدث عنه ، فالجذر الذى يثمر الوهم نفسه واحد فى الحالين ، باق لم يجتث ، ومؤداه أننا نبرر كل ما تبدهنا رؤيته ، أو تدهشنا جدته ، أو نرغبه فى يومنا وغدنا ، بالعودة إلى أصل، قديم ، لا يكتسب أي جديد قيمة إلا بالقياس عليه أو الاستناد إليه. ولا سبيل إلى مواجهة مخايلة بمخايلة مضادة ما ظل التخييل نفسه نقيضاً للعلم ، فالنقض الجذرى لا يتحقق إلا عندما نستبدل بالتخييل التحقيق ، وبالقياس على « ماضى الزمان » القياس على « جدة الزمان » .

وللأسف ، فإن أغلبْ محاولات تناول التراث تتم من منطق التخييل الذى قد تختلف أهدافه ، لكن آلياته الوظيفية تظل كما هى فى كل الأحوال دون تغير جذرى . وبعبارة أخرى ، فإننا لا نفارق معنى التخييل عندما نستبدل صورة بأخرى فى التراث ، فى فعل التأويل الذى يبسط حضور الصورة الجديدة على كل التراث لينفى حضور الصورة القديمة ، أو يخفيها كما يخفى التفصيل الجديد للثوب بعض العيوب التى عجز التفصيل القديم عن إخفائها .

وعندما يتحول فعل التأويل إلى فعل تخييل فإنه يجعل من التراث الشىء ونقيضه ، دون أن يكون ثم فارق بين النقيضين . وعندئذ ، يمكن أن يكون التراث واحة للعدل الاجتماعى الذى يعلى من شأن المجموع على الفرد ، أو مجتلى للرأسمالية الفردية التى لا يحدّها حدّ ، حسب الغاية التى يبتغيها المؤوّل من تأويله ، والسلطة التى يسعى إلى إرضائها . وبالقدر نفسه ، يمكن أن

نتزل التراث فى مقولات متكررة عن « الجبر » الذى ينفى الإرادة الإنسانية . ر يختزل فى مقولات مضادة عن « الاختيار » الذى يعلى من الإرادة لإنسانية، ويمكن أن تعلو رايات العقلانية فترفرف خفاقة على التراث ، أو علو رايات التقليد الذى يرى فى الشك سبيلاً إلى الضلالة والسؤال علامة على البدعة . وفى الفنون ، يمكن أن يكون التراث عدواً للحداثة ، مناقضاً لها ، أو نصيراً لها ومبرراً لوجودها ، وذلك بالمعنى الذى يغدو به البحترى على سبيل المثال نموذجاً أولياً للدفاع عن التقاليد ، أو يغدو النواسى نموذجاً مبكراً من بودلير ، وأبو تمام نموذجاً سابقاً على مالارميه . وغير بعيد من ذلك تحولات بلاغى مثل عبد القاهر فى «أسراره ودلائله» ، حين يمكن أن نعده نافراً من حداثة أبى تمام ، أو نجعله نموذجاً سابقاً لما أنجزه دى سوسير و ريتشاردز و ياكوبسون ورولان بارت وكل من يأتى بعدهم من أعاجم المحدثين .

ولا فارق بين هذا الوجه أو ذاك من حيث نسبته إلى التراث ، فالتراث حمال أوجه ، ويتخذ فى كل فعل تخييلى الوجه الذى يروق لمن يقوم بالتأويل . ومعرفياً ، فإن تأويل موجب التراث كتأويله سالبه ، من حيث غايات إعادة إنتاجه ، تأكيداً لما يحدث فى الحاضر ، أو دفاعاً عن ما يمكن أن يكون فى المستقبل . إن استخدام التراث بوصفه تبريراً ، أو وسيلة لإضفاء الشرعية على وضع أو موقف أو اتجاه أو فكرة فى الحاضر ، عملية تنطوى فى بنيتها العميقة على التسليم الضمنى بما يمثله التراث نفسه من سلطة قمعية ، هى الإطار المرجعى لكل ما يأتى بعدها ، وينحدر عنها بالضرورة . يستوى فى ذلك أن نستخدم التراث بهدف الانتقال « من العقيدة إلى الثورة » أو « من

التراث إلى الثورة » ، فالفعل الإيديولوجى للتخييل هو أُس بنية هذا الانتقال أو ذاك ، وأسّ بنية الاستخدام المضاد لها على السواء .

وأحسب أنه قد آن الأوان لأن نكف عن هذا النوع من استخدام التراث ، مهما كان نبل الدافع المحرك له . قد نقول إن هناك فارقاً بين من يستخدم التراث تأكيداً لقيم التقدم والعقلانية والحرية والعدالة ، مقابل من يستخدم التراث لنفى هذه القيم . وقد نعلى من الاستخدام الأول بالقياس إلى الاستخدام الثانى . وقد نقول إن هذا النوع من الاستخدام له أهمية فى المراحل الانتقالية ، وإنه ضرورى فى القضاء على ما يعوق أحلام الانتقال بالإنسان العربى من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية . وقد نؤكد أنه لا سبيل إلى استبعاد الجنادل التراثية المعوقة لمجرى التقدم إلا بها يفتتها من داخل التراث . ولكن التجربة الفعلية تثبت أن استخدام التراث، إيجاباً ، لا يختلف عن استخدامه سلباً ، فكلا الاستخدامين يضع الجزء موضع الكل ، ويعيد إنتاج الجزء الذى يصبح هو الكل بما يضفى شرعيته على الحاضر باسم الماضى . وكلا الاستخدامين ينقل التراث من حضوره التاريخى إلى الحضور التخييلى الذى يزيف الوعى بالحاضر والماضى على السواء .

- ٧ -

لقد كان استخدام التراث لخدمة قضايا التقدم لازمة من لوازم المشروع القومى ، فى صعوده المتلاحق منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى انكساره الذى ابتدأ بكارثة العام السابع والستين ، ولعله انتهى بكارثة العام

التسعين، وذلك فى تأسيس هذا المشروع هويته ، داخل سياق الاستقطاب الدولى ، بين غرب رأسمالى وشرق ماركسى ؛ وفى تبريره لأحلامه عن الوحدة والاشتراكية والحرية ، فى مواجهة قوى تتوسل بعناصر من التراث لعرقلة تحقيق هذه الأحلام . وإذا كان لكل فعل رد فعل ، مساو له فى القوة ومخالف فى الاتجاه ، فإن البنية الوظيفية للعملية التخييلية التى كانت المشروعات التقليدية تستخدم بواسطتها التراث لصالحها قد عكست نفسها فى عملية مقابلة ، مضادة ، استخدم بها المشروع القومى التراث نفسه ، تبريراً لهاجس التقدم الذى خفقت أحلامه برايات الوحدة والاشتراكية والحرية .

هكذا ، قام مثقفو المشروع القومى بإعادة إنتاج التراث ، ليواكب صعود دولة هذا المشروع التى بدأت تفرض حضورها منذ يوليو ١٩٥٢ ، والتى لم تلبث أن انتشرت من مصر إلى غيرها من أقطار الوطن العربى ، فى مرحلة التحرر الوطنى التى امتدت من المحيط إلى الخليج . وفى سياق هذه المرحلة ، وتطلعها إلى تحقيق أحلام المشروع القومى ، سطعت رموز «عمورية» و «عين جالوت» و «حطين» فى سماء الوعى القومى ، وغدت صورة زعيم دولة المشروع القومى صورة من عدالة «عمر» وبأس «صقر قريش» وحكمة «صلاح الدين» . ويبرز المعنى الاجتماعى لمفهوم «العدل» عند المعتزلة ، والدلالة الاجتماعية لما أطلق عليه «ثورة الزنج» . وتصاعدت أهمية الحركات المتمردة على استبداد الأوتوقراطية الأموية والعباسية ووضعت فى دائرة الضوء . وتم تأكيد معنى «الشورى» التى أصبحت موازية لحكم الشعب بواسطة الشعب ، والتى أضحت ملازمة لمعنى المساواة الذى لا

يفرق بين عربى وآخر إلا بالعمل من أجل بناء المجتمع الجديد . وأعيد الاعتبار للعناصر « الشعبية » من التراث ، لتواكب اندفاعة « الشعب » الذى يحطم أغلاله ، ويلهم قادته ، والذى يستمد منه هؤلاء القادة زعامتهم التى تبتعث النموذج الملحمى للبطل الشعبى فى علاقته بالجماهير . وكما تحدث المدافعون عن الاشتراكية والوحدة وحرية الوطن ، بعد أن « دقت ساعة العمل الثورى » ، وعن « الاشتراكية والإسلام » أو « العدالة الاجتماعية فى الإسلام » ، بل عن اليمين واليسار فى الإسلام ، تحدث « عبد الناصر » زعيم دولة المشروع القومى نفسه عن الأصل الإسلامى للاشتراكية ، مستشهداً فى إحدى خطبه أمام الجماهير المنصِتة من المحيط إلى الخليج ببيت شوقى الشهير (فى الهمزية النبوية) :

الاشــــتراكيــون أنــــت أمـامهــــم
لـــولا دعـــاوى القـــوم والغـلـــواء

وفى هذا السياق ، كانت العملية التخييلية التى يعاد بواسطتها إنتاج التراث تبرز البعد القومى فيه ، بوصفه البعد الذى يمنح العرب خصوصيتهم فى عصر الاستقطاب بين الكتلتين المتصارعتين ، طوال فترة الحرب الباردة . وكما كانت دعوى « الحياد الإيجابى » و « عدم الانحياز » وسيلة لخروج العالم الثالث من أسر هذا الاستقطاب ، كان البحث عن الخصوصية وسيلة لتأكيد ما تتميز به الهوية القومية ، فى مواجهة « الآخر » العدو والصديق على السواء . وقام التراث بتأكيد الهوية الثقافية التى غدت الأساس الفكرى للوحدة المنشودة . وعندما نطق التراث بلسان قومى ،

مبين ، غدا عاملا مهما من عوامل توحيد العرب ، وتحقيق دولة الوحدة التى ظهرت بوادرها العملية عام ١٩٥٨ .

وكان هذا التراث يحقق وظائفه بأن يبرز عناصر الاتفاق فيه على حساب عناصر الاختلاف ، وأن يعلى من المشابهة بالقياس إلى المخالفة ؛ ومن القيم الجمعية فى علاقاتها بالقيمة الفردية ، ومن صورة القائد الملهم فى مواجهة فكرة الشورى نفسها ؛ وبأن ينطق ملاحم الدفاع عن الهوية القومية فى مواجهة الآخر المستعمر ؛ ويستبدل بالمغول والتتار والصليبيين القدماء أشباههم المحدثين ، والعكس صحيح بالقدر نفسه ؛ فيدعم الأنا القومية للعرب المستغلين فى معاركهم الظافرة مع « الغرب » الاستعمارى المستغل .

وكانت «الأصالة» مجلى للهوية القومية من المنظور الذى يبرز «المعاصرة» ، فالأصالة هى العودة بالشىء إلى أصله . وتأصيل الجديد (أو الوافد) يعنى تعرف أصله الذى جاء منه وأصوله التى يمكن أن تقبله وتدعمه فى الوقت نفسه ، وذلك لكى يصبح الجديد المعاصر كالشجرة التى لا تمتد فروعها إلا إذا وجدت تربة صالحة تضرب بجذورها الفتية فيها . ولا فارق بين «الأصالة» و « التأصيل » ، من حيث إنهما عودة إلى « أصل » ، هو منبع الهوية التى صارت سمة للمسعى السياسى والثقافى وفخراً له . ولذلك ، كان السعى إلى تأصيل ما أطلق عليه « الاشتراكية العربية » موازياً للسعى إلى تأصيل ما أطلق عليه « نحو إبداع عربى » ، من حيث هو تأسيس لما اصطلح على تسميته بمصطلح « الأشكال القومية » للإبداع ، من القصة والمسرح والشعر ، حيث تتميز الأصالة الذاتية فى مواجهة أشكال إبداع «الآخر» ومضامينها .

ولكن، بقدر ما كان البحث عن « الأصالة » تأكيداً لهوية الدولة القومية، فى مواجهة دول الآخر العدو والصديق ، محاولة للخروج من إمكان التبعية لأحد القطبين المتصارعين فى العالم ، فإن هذا البحث كان بمثابة استجابة مضادة ، فى الوقت نفسه ، لدعاوى « التغريب » التى انطوى عليها المشروع « الليبرالى » الذى دافع عنه التنويريون من أمثال طه حسين والعقاد وغيرهما ، منذ بدايات الحرب العالمية الأولى ، والتى لم يخفف منها دعوى المزاوجة بين قلب « الشرق الفنان » وعقل « الغرب العالم » ، فقد ظل «الغرب» هو النموذج المحتذى عند طه حسين الذى قدم رسالته للدكتوراة فى باريس ١٩١٧ بقوله :

> « إنى أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوربا ، وفى مقدمتها فرنسا، سيعيد إلى الذهن المصرى كل قوته وخصبه » .

وقبل ذلك بأربع سنوات ، كان العقاد يقدم الديوان الأول لصديقه إبراهيم المازنى ، عام ١٩١٣ فى القاهرة ، بقوله :

> « لقد تبوأ منابر الأدب فتية لا عهد لهم بالجيل الماضى ، وتقلتهم التربية والمطالعة أجيالاً بعد جيلهم ، فهم يشعرون شعور الشرقى ، ويتمثلون العالم كما يتمثله الغربى » .

هذا الوضع المتميز الممتاز لما يوصف بأنه «تأثير أوربا» أو «ما يتمثله الغربى»، قد تقلص بفعل ما احتواه المشروع القومى من سعى وراء «الأصالة» وتأكيد الخصوصية ، فى عصر من الاستقطاب لا الوفاق ، ومن التحرر لا التبعية ، أى فى سياق تاريخى مغاير لسياق المشروع الليبرالى الذى لم يستطع إنجاز مهمته التنويرية إلى نهايتها الطبيعية التى كان يمكن أن تفك

سحر الاتباع فى كثير من المجالات . ولكن إذا كان التنويريون الكبار اضطروا إلى المصالحة مع المشروعات التقليدية فى آخر المطاف ، حول بعض النقاط التى لا سبيل إلى نقضها جذرياً ، فإن المشروع القومى انتهى إلى ترسيخ وعى تخييلى بالتراث ، وعى لا ينطق معه التراث إلا بما تريده سلطة المشروع القومى ، فى عملية إيديولوجية هى الصورة المنعكسة الموازية للعملية نفسها التى ظلت تمارسها كل المشروعات التقليدية المضادة .

وكان من نتيجة ذلك أن تحول « التراث » من مبرر للتقدم، مع الخمسينيات الصاعدة إلى واحة للعزاء ، منذ كارثة العام السابع والستين، ومع السبعينيات المنحدرة ، حيث لم يؤدِّ انكسار الدولة القومية إلا إلى ترسيخ الآلية الوظيفية نفسها ، فغداً البحث فى التراث بحثاً عن خلاص ، وغداً الاستنطاق المجدد لإنجازات الماضى تعويضاً نفسياً عن انكسارات الحاضر . وتوافق البحث عن « الأصالة » مع البحث عن « أشكال قومية » للإبداع . وانتقل البحث من منطقة الاستلهام إلى التأسيس الذى يعود إلى الأساس الأول لينطقه بما يهواه الحاضر أو بما يكون تبريراً له .

وأغلب الظن أن ما حدث فى الخليج من كارثة لا تقل عن كارثة العام السابع والستين سوف يسهم فى دعم هذا المنحى من مقاربة التراث ، ما ظلت استجابتنا إلى الواقع المتغير منقسمة بين « الاتباع » و « التبعية » ، وما ظل تعاملنا مع الغرب المنتصر ، والموحّد ، صورة أخرى من تعاملنا مع عظمة الماضى المنصرم .

- ٨ -

ولكن إذا كانت كارثة العام السابع والستين قد أفضت إلى مراجعة

النفس، على مستوى علاقة المفكر بدولة المشروع القومى ، وأفضت إلى ظهور مشروعات بديلة ، فإن كارثة حرب الخليج لا بد أن تؤدى إلى نوع آخر من المراجعة ، يتوافق مع المراجعة الشاملة التى تحدث فى العالم كله اليوم . إن أنظمة كثيرة قد تهاوت ، وأنساقاً متعددة قد انكسرت . وثم مشروعات عربية (تتسربل برداء الإسلام التخييلى) تعدنا بالخلاص ، وهى أعجز من أن تخلص دولها ، أو حتى توفر لها الحماية الذاتية . وإذا كانت « الرأسمالية تجدد نفسها » ، والاشتراكية تعيد صياغة أنساقها ، فلماذا لا يجدد المشروع القومى نفسه ، ويتخلص من سلبياته ويؤسس أحلاماً حقيقية عن التقدم المبنى على الحرية والعدل ، والوحدة التى تقوم على الحوار لا الإلزام ، والمستقبل الذى يحققه الإبداع لا الاتباع ، والواقع الذى يجب أن يكون نقطة البداية والنهاية ؟

وإذا كان علينا أن نعيد النظر فى بنية المشروع القومى ، على نحو ما انتهت إليه ، وما أدت إليه من دولة تسلطية ، فإن علينا أن نعيد النظر فى انعكاس هذه البنية على كيفية مقاربتنا التراث أو نظرتنا إليه . وبداية ذلك أن نكف عن التوجه إليه بوصفه « الأصل الأمثل » الذى لا بد أن نعود إليه ، لنستمد منه المبرر لما حولنا وما يستجد فى حياتنا . إنه جهد بشرى متغاير الخواص ، متضارب متنافر ، لا يتصف بصفة واحدة ، لأنه إنجاز لحظات متغايرة فى الزمان ، وجماعات متصارعة فى المكان ، فى مراحل متعاقبة من التاريخ . وعندما نضعه فى سياقه التاريخى أو فى مواضعه التاريخية المخالفة لموضعنا ، فإننا نبقى على حضوره المغاير لحضورنا ، ونحفظ لأنفسنا كياننا المستقل عن وجوده ، فنحرره من أوهامنا عنه ، ونتحرر من خوف أن يحكم قيده على رقابنا ، كأنه « شيخ البحر » فى حكايات السندباد .

« مفهوم النص »
والاعتزال المعاصر (*)

قليلة هى الكتب التى تعد إضافة موجبة إلى تيار متأصل فى مجالها المعرفى. وأقل منها الكتب التى تنطوى ـ فضلاً عن الإضافة الموجبة ـ على قطيعة معرفية ، تفصل بين مرحلة وأخرى ، وتمايز نفسها عن الاتجاهات النقلية الاتباعية السائدة ، فتفصم علاقاتها بهذه الاتجاهات ، فى الوقت الذى تستأنف مسيرة الاجتهاد فى مجالها المعرفى الخاص ، واصلة بين طموحها وإنجازها من ناحية وتيار الاجتهاد السابق بطموحه وإنجازاته الموجبة من ناحية ثانية ، وذلك على نحو يحقق إضافة كمية وكيفية فى مسار المعرفة .

وكتاب نصر حامد أبوزيد عن « مفهوم النص ـ دراسة فى علوم القرآن » كتاب من هذه الكتب القليلة ، وهو إضافة كمية وكيفية ، فى الحقل المعرفى لمجاله ، وهو علوم القرآن . ويزيد من أهمية هذا الكتاب أنه يأتى فى مرحلة يغلب فيها طابع الاتّباع على الثقافة العربية (المصرية) المعاصرة ، حيث يسيطر مناخ يعادى الاجتهاد الخلّاق فى الفكر ، ويعارض النظر العقلانى الحر فى المجالات المعرفية المتعددة . ويتسلط نمط ثقافى يشيع التسطيح

(*) مجلة إبداع ، القاهرة ، مارس ١٩٩١ .

والاستسهال ، ويرفع رايات التخدير والتزييف ، ويعلى من منطق الاستهلاك على منطق الإنتاج ، ومن جمود النقل على حيوية العقل ، ومن روح التقليد على روح الابتداع ، ومن خنوع الإذعان على توثب التمرد ، ومن قناعة التصديق على تلهب الشك والتساؤل ، ومن لغة الصوت الواحد على لغة الأصوات المتعددة . ويكشف الطابع القمعي لهذا النمط الثقافى عن وظيفته التى تجعل منه أداة إيديولوجية تنتج وعياً زائفاً بالواقع ، وتشيع صورة وهمية عنه ، لكى تخايل هذه الصورة مستهلكى الثقافة ، بما يضمن بقاءهم تحت سطوة المؤسسات أو المجموعات المعادية لأحلام هؤلاء المستهلكين .

وبقدر ما يعتمد هذا النمط الثقافى السائد على مأثورات التقليد والاتّباع والنقل التى تمثل الجانب الثابت ، السالب ، من تراثنا ، فإنه يعادى روح العقل والابتداع والاجتهاد التى ينطوى عليها الجانب المتحول ، الموجب ، من هذا التراث ، وذلك فى عملية تخييلية ترادف الإيديولوجية من حيث منطلقاتها التى تصل التقليد بسلامة العقيدة ، والاتّباع بالأمن فى الدارين ، والنقل بالمعرفة التى لا تهدد صاحبها بنار الشك أو لهيب السؤال . وتتصاعد المخايلة الإيديولوجية لهذا النمط الثقافى ، وتتأكد ، حين تكتسى قناع الدين، وذلك بالمعنى الذى يدعم به هذا القناع المصالح الاجتماعية الاقتصادية السياسية التى يخايل النمط بسلامتها ، ويبررها ، ويعمل على ترسيخها ، منتجاً نموذجاً من « إسلام تأويلى » ، يلازم العملية الإيديولوجية التى كشف عنها القدماء بقولهم : « الملك بالدين يبقى ، والدين بالملك يقوى » .

وكتاب نصر حامد أبو زيد نقيض لهذا النمط الثقافى السائد بأقنعته

الدينية التى تحولت إلى أقنعة للإرهاب والقمع فى غير حالة . فالكتاب ينتمى إلى نمط ثقافى مضاد ، هو ما أسميه نمط العقل الإسلامى «المحدث» الذى يهدف إلى التنوير وليس الإظلام ، والذى يرتبط بأحلام العدل الاجتماعى للأغلبية المظلومة وليس التبرير الإيديولوجى لمصالح الأقلية الظالمة . هذا النمط الإسلامى من العقل المحدث يستبدل بمنطق التقليد الاجتهاد ، وبالنقل العقل ، وبالاتّباع الابتداع ، وذلك فى صيغة تجعل منه نمطاً هامشياً ، فى سياق الثقافة العربية المعاصرة التى يسودها العقل التقليدى النقلى . ولكن هذا النمط المحدث يظل نمطاً فاعلاً بإنجازاته التى تكشف عن المخايلات الإيديولوجية للنمط الثقافى السائد من ناحية ، والتى تعد بأفق جديد من العقلانية التى تسهم فى نقل الوعى من مستوى الضرورة إلى الحرية من ناحية ثانية ، وتؤسس بداية جديدة فى مجالاتها المعرفية من ناحية ثالثة .

ويزيد من أهمية هذا الكتاب ، ويؤكدها ، أنه يتوجه إلى دراسة « علوم القرآن » وما يرتبط بها من مفاهيم التأويل والتفسير ، وما يتصل بهذه المفاهيم من تأسيس علاقة بين النص الدينى والواقع الذى صاحب إنتاجه ، وبينه وأشكال الواقع الذى يصاحب عمليات استقباله . وهذا يعنى أن الكتاب يتجه مباشرة إلى ذلك المجال الذى يستند إليه الفعل التخييلى لإيديولوجيا النمط الثقافى السائد فى إنتاجه أقنعة دينية ، تغطى الوجه الحقيقى لمصالحه الاقتصادية السياسية التى تنطوى على الاستغلال .

ومنذ الصفحات الأولى ، يطرح خطاب « مفهوم النص » وعياً متميزاً ، يصل همومه المعرفية المنهجية ـ فى دائرة علوم القرآن ـ بهموم أوسع « هى هموم

الثقافة والوطن بشكل عام » ، من منطلق أن الأسئلة والافتراضات والأطروحات التي يطرحها الباحث ، في أي دراسة ، ليست سوى استجابة نوعية لهموم المواطن والوطن بأكثر من معنى . هذا الوعي المتميز هو الذي يؤكد - في صفحات الكتاب اللاحقة - التحدي الحضاري والاجتماعي والثقافي الذي تواجهه أمتنا اليوم ، ويصوغ هذا التحدي صياغة فكرية تؤكد أن قضيتنا لم تعد حماية تراثنا من الضياع وثقافتنا من التشتت ، فالأولوية - في المرحلة التي نعيشها - هي حماية وجودنا نفسه ، بعد أن أصبح التحالف بين العدو الخارجي والقوى الرجعية المسيطرة في الداخل حقيقة بارزة ، وبعد أن أفلح العدو أو كاد في اختراق الصفوف في محاولة نهائية لإعادة تشكيل وعينا بما يضمن تبعيتنا الكاملة . وإذ تكشف هذه الصياغة عن الدور الذي يقوم به الخطاب الديني التقليدي لخدمة هذا الهدف ، حين يفسر الدين لصالح القوى المسيطرة المتحالفة مع أعداء الوطن والدين ، فإن هذه الصياغة تقوم بتعرية المواجهة الزائفة التي تضع «الدين» في مقابل «العلم»، و «الخاصة» في مقابل « العامة » ، لتؤكد معنى التخلف لا التقدم، والاستغلال لا العدل. وفي الوقت نفسه ، تقوم هذه الصياغة بتعرية هؤلاء الذين كتبوا عن الإسلام « دين الاشتراكية » و « العدالة الاجتماعية » ثم عادوا ليؤكدوا - في عصر الانفتاح - أن الله جعل بعضنا فوق بعض درجات ليتخذ بعضنا بعضاً سخرياً ، وذلك بعد أن أخذوا يعملون في خدمة أكثر الأنظمة العربية رجعية وتحالفاً مع أعداء الإسلام والمسلمين ، دون أن يجدوا غضاضة في الأخذ من أموالهم التي يعلمون أنها أموال المسلمين الذين تستغلهم هذه الحكومات وتقهرهم باسم الدين .

إن هذه الصياغة الفكرية هي المنطلق المعاصر الذى يحدد لكتاب «مفهوم النص» توجهه الدينى المحدث وحركته المنهجية العقلانية . وإذا كان هذا المنطلق يتجه بالكتاب صوب « وعينا الحقيقى » ليزيح عنه حجب « الوعى الزائف » ، من حيث هو مرادف للإيديولوجيا ، فإن الكتاب يصل توجهه الدينى وحركته المنهجية بما يصل الحرية بالعدل ، فى شبكة من العلاقات المتداخلة للفعل الاجتماعى السياسى المعرفى . وإذ يجعل هذا المنطلق الفكرى من خطاب « مفهوم النص » خطاباً مناقضاً لخطاب « السلفية » فى الحاضر ، فإنه يسقط الموقف نفسه على خطابها فى الماضى ، حين يضع المعنى السالب للسلفية داخل شبكة العلاقات التى تتكون منها « اتجاهات الفكر الرجعى فى تيار الثقافة العربية الإسلامية » تلك التى كانت محصلة لوعى « الطبقات التى استندت إلى تأييد المغامرين العسكريين » والتى استمدت تسلطيتها من بنية وعى « العسكر » بكل ما يلازم هذه البنية من رفض للحوار وحركة دائمة من الأعلى إلى الأدنى .

بعبارة أخرى ، إن هذا المنطلق يتحول إلى إطار مرجعى لما ينبغى أن يصل الحاضر بالماضى ، من الزاوية التى تربط الفكر الاجتماعى المعرفى المعاصر الذى ينطقه « مفهوم النص » بالمشابهات التراثية التى تتجاوب معه ، وتفصله عن النقائض التراثية التى تدعم نقائضه فى الحاضر . ومن هنا ، تتأكد قيمة المعتزلة فرسان « العقل » ودعاة « العدل والتوحيد » الذين قرنوا العدل بحرية الإرادة . وفى مقابل ذلك ، تتأكد القيمة السالبة التى تهبط بفرق «الأشاعرة» الذين كانوا مبررين لأقانيم النقل والتقليد والاتباع ودعاة لها فى التراث .

وإذا كان انحياز خطاب « مفهوم النص » إلى « المعتزلة » فى مقابل «الأشاعرة» إعلاء للعقل على النقل ، وللإبداع على الاتباع فى مجال المعرفة الدينية ، فإن هذا الانحياز يتجاوز المعرفة الدينية إلى مجال الفعل الاجتماعى السياسى من ناحية ، وعلاقات المعرفة العلمية وأدوات إنتاجها من ناحية ثانية ، وذلك على نحو تعمل معه بنية العقل الاعتزالى وآلياته بوصفها نسقاً تحتياً ، مضمراً ، يسند المنطلق الفكرى المعاصر الذى يقوم عليه « مفهوم النص » ويحركه ، أعنى الحركة التى تحاول أن تتجاوز التناقضات الملازمة للمستويات الاعتقادية والسياسية والمعرفية للواقع الراهن ، فى توسطات عقلية يمكن أن تسهم فى تطوير هذا الواقع .

- ٢ -

هذه التوسطات العقلية التى تكشف عنها مؤشرات عديدة فى « مفهوم النص» ، ومحاجته ، تصل المعرفة الدينية بمكونات الوعى الاجتماعى ، وتجعل من الوعى الاجتماعى إطاراً مرجعياً لنوع من « العقلانية » التى تؤسس شروط إنتاج المعرفة وأدواتها . هذه العقلانية - بدورها - صورة جديدة ، معاصرة ، من العقلانية الاعتزالية التى تبدأ من « التحسين والتقبيح العقليين»، حيث يبحث العقل الإنسانى عن خصائص محايثة متأصلة فى الظواهر ، تجعلها قابلة للوصف بالقبح أو الحسن ، على أساس من علل عقلية ، ذاتية ، لا تفارق هذه الظواهر وتغدو سبباً للحكم عليها . وتلازم هذه العقلانية مبادىء معرفية أخرى متأصلة فى الاعتزال . أول هذه المبادىء يسقط معنى العدل على القدرة البشرية فى اكتساب المعرفة ، والتمكن من أدواتها ، ويصل ذلك بالممارسة الحرة للعقل فى الوصول إلى الحقيقة . وليس

هناك معرفة محجوبة عن الإنسان ، من منظور هذا المبدأ ؛ فالعقل الإنسانى الذى هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس ، لأنه حجة الله على خلقه ، قادر على أن يصل بذاته ، دون عون أو وصاية ، إلى الحقيقة التى هى مبذولة لمن يجتهد ، ولمن يكون له نصيب حسب اجتهاده ، لأنه مكلف بذلك . وثانى هذه المبادىء يؤكد أن المعرفة نسبية ، لأنها معرفة إنسانية من ناحية ، ولأنها مشروطة بأدوات إنتاج يمكن تطويرها من ناحية ثانية ، وهذا مبدأ ينطوى على معنى التقدم الذى يضيف به اللاحق على السابق . وثالث هذه المبادىء يبدأ من نسبية المعرفة ومن الرغبة فى تطويرها باستخدام الشك الذى يتمكن معه العقل الإنسانى من اكتشاف ثغرات أو نواقص قابلة للتتميم والإكمال فى حقل المعرفة الإنسانية .

ولا شك أن التواصل مع الاعتزال يكشف عن إمكان التوفيق العقلى بين نقائض متعددة ، بتأكيد ما يمكن أن يقوم بين جوانبها من تجاوب فى علاقات للمجاورة ، أو توسطات تعلى من المتجاوب فى الهدف دون المختلف فى الأصل المعرفى . بهذا المعنى ، لم يجد المعتزلة ـ قديماً ـ تناقضاً بين نزعتهم العقلانية ومنطلقاتهم الدينية ، فكان المتكلم المعتزلى هو الذى يحسن من كلام الدين تصديقاً وزن الذى يحسنه من كلام الفلسفة تأملاً ، حسب ما أشار الجاحظ فى سياق كان يهدف إلى تحقيق الدلالة التى ينطقها عنوان كتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال » . هذا المعنى نفسه هو الذى يحدد منطلق النظر إلى التراث الدينى فى « مفهوم النص » ، وذلك بما لا يفصل بين « الحكمة » و « الشريعة » ، أو بين « النص القرآنى » و « علوم الحكمة » المعاصرة بكل لوازمها ؛ فالدارس المعاصر فى « مفهوم

النص » أشبه بالمعتزلى فى جمعه بين ما يحسنه من كلام الدين تصديقاً وما يحسنه من علوم عصره أو حكمته تأملاً ، بل إن هذا الدارس معتزلى معاصر بالحقيقة لا المجاز ، فأول طريقه هو أن يصل بالتوسط « الكلامى » ـ بين الحكمة والشريعة ـ إلى نهايته الطبيعية ، ويقيم بناء عقلانياً لفهم النص لا يتناقض مع « الوعى العلمى » أو يجافيه ، وعماده ـ فى ذلك ـ مبدأ التحسين والتقبيح العقليين وما يلازمه أو يلزم عنه ، وغايته هى تحقيق معانى العدل التى لا تنفصل عن مدلولات التوحيد ، وهاجسه المؤرق هو الإسهام فى تأسيس معرفة عقلية بالنص ، تفضى إلى تأكيد الأمر بالمعروف الذى ينطوى على معانى العدل ، والنهى عن المنكر الذى ينطوى على معانى الظلم .

من هذا المنظور ، فإن « مفهوم النص » لا يبدأ من البداية التى بدأ منها فؤاد زكريا ـ مثلاً ـ فى كتابه « الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل » ، حين أكدّ أن تعدد التفسيرات القرآنية ، وتناقض الاتجاهات التى تستخلص منها ، والتى يزعم كل منها أنه هو الذى يعبر عن روح النص الأصلى ، كل هذا كفيل بإقناعنا بعدم جدوى هذه المحاولات ، وأنها فى حقيقتها مجادلات يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية ، دون أن تحسم أمراً واحداً ، ففى كل يوم تثبت الأحداث أن البحث عن « النواة الصلبة » لإسلام واحد ، أو لنص واحد ، يلزم الجميع ويفرض نفسه عليهم ، هو بحث عقيم. إن كتاب «مفهوم النص» ـ على العكس ـ يؤمن بوجود هذه « النواة الصلبة » فى النص القرآنى ، ويبدأ من تقبلها والتسليم بوجودها ، ولكنه يضع هذه النواة فى علاقة مع الواقع الذى تشكل به النص الذى ينطوى عليها ، و نماذج الواقع

الذى أسهمت تأويلاته فى تجلياتها النصية المتعددة . وفى الوقت نفسه ، يحاول تأكيد الوصول إلى هذه النواة للنص بنوع من التفسير ، أو التأويل ، الذى يستكمل الشروط العلمية وليس مجرد إخضاع النص للأهواء الإيديولوجية .

ولا يبدأ « مفهوم النص » البداية التى بدأ بها أدونيس واختتم « الثابت والمتحول » ، حين نظر إلى الدين بوصفه ظاهرة أنثروبولوجية ، أى ظاهرة إنسانية، بشرية، بمعنى أن أدونيس لم يكن يقصد ـ فى « الثابت والمتحول» ـ إلى « الدين عند الله » فى جوهره الظاهر فى مبادئه الغيبية ، أو « الدين كما أراده الله وكما يريد أن يكون » بل الدين كما عاشه الإنسان وفهمه وطبّقه . إن «مفهوم النص» يبدأ بداية مغايرة ، ولكن دون أن تكون مناقضة بالكلية ؛ فالكتاب يجمع بين طرفى الثنائية الدلالية للدين ويصل بينهما ، أى بين الدلالة الدينية التى يشير مدلولها إلى « الدين كما أراده الله » فى نصه «المصدّق» ، والدلالة الأنثروبولوجية التى يشير مدلولها إلى نص الدين كما فهمته مجموعات من المسلمين فى دائرة علوم القرآن .

هذا الوصل هو الذى جعل « مفهوم النص » لا يخالف المقولة نفسها التى ينطوى عليها كتاب « الثابت والمتحول » ، والتى نطقتها صراحة مقدمة الأب بولس نويا للكتاب ، أعنى المقولة التى تذهب إلى « أن الدين يكيّف الحضارة كما أنه يتكيف بحسب الحضارة التى تحمله » ، و « كما أن الدين يحاول أن يغير الإنسان فإن الإنسان بدوره يغير الدين » . إن هذه المقولة نفسها تتكرر فى مفتتح « مفهوم النص » وتصبح أطروحته الأساسية . ولكن تستبدل الثقافة بالحضارة ، ويوضع الإنسان فى الواقع ، فيصبح النص فى

حقيقته وجوهره منتجاً ثقافياً ، بمعنى أنه تشكل فى الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً ، وأن تشكله بالواقع يوازى تشكيله له ، فى علاقة متعاقبة ، تشكل بها النص حسب الواقع أولاً ثم عاد النص ليقوم ـ بعد تأويله ـ بتشكيل الواقع ثانياً . وإذا كان مفهوم تشكّل النص بالواقع ، والإلحاح على « الواقع » ، يعنى النظرة التاريخية إلى أسباب النزول ، فإن هذا المفهوم ينفى الإيمان بوجود ميتافيزيقى مطلق سابق لوجود النص ، يعنى الوجود الأزلى الكتابى السابق فى اللوح المحفوظ ، ويستبدل به إيماناً اعتزالياً ، لا يختلف جذرياً عن ما قصد إليه المعتزلة عندما أكدوا خلق القرآن حتى لا يثبتوا قديمين من ناحية ، وحتى يصلوا النص بالعالم الإنسانى المحدث أو المخلوق من ناحية ثانية .

ويصل التوسط العقلى فى « مفهوم النص » بين الاعتقاد والمنهج ، وذلك فى الدائرة التى يشير إليها الكتاب عندما يحدثنا بأنه « لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوى ـ منهج تحليل النصوص ـ على القرآن وبين الإيمان بمصدره الإلهى » [ص ٣١] . ففى هذه الدائرة ، تهدف حركة العقل ، اعتقادياً ، إلى إقامة الاتصال بين الحكمة والشريعة ، وإقامة اتصال مواز ، معرفياً ، بين الأسس المتدابرة للمناهج التى يمكن أن تعين ـ فى مجموعها ـ على قراءة النص ، على نحو يصل بين القديم الاعتزالى والجديد الحديث والمعاصر ، فى شبكة من علاقات المجاورة التى تعمل فى خدمة النص بمعانيه الخاصة والعامة .

هذا التوسط يضع كتاب « مفهوم النص » فى موضع محدد ، ضمن المشروعات المعاصرة لقراءة التراث ، من حيث الآلية العقلية والأدوات

المعرفية التى ينبنى بها الكتاب ، فهو لا يسعى إلى الكشف عن « إبستيمات » «فوكوية» (نسبة إلى ميشيل فوكو) الأصل فى بنية الفكر أو العقل العربى ، على نحو ما نجد فى كتابات محمد عابد الجابرى . ولا ينفى الكتاب الصفة الدينية عن التراث كما فعل فهمى جدعان ، فى « نظرية التراث » ، حيث أكدّ أنه لا مدخل للأمور الإلّهية فى دائرة التراث . ولا يحاول الكتاب أن يصوغ منهجاً ثورياً « يقتضى أن يكون قائماً على قاعدة فكرية تعبر عن إيديولوجية ثورية » ، بالمعنى الذى حدّده حسين مروة فى « النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية »، فمفهوم النص يرى أن الدخول فى دائرة الإيديولوجية يعادل الخروج من دائرة العلم . ولا يصل الكتاب إلى أن يصف « القرآن » بأنه « خطاب لبنية أسطورية » على نحو ما نجد عند محمد أركون فى « الفكر العربى » أو فى «تاريخية الفكر العربى الإسلامى » . إن « مفهوم النص » يبدأ وينتهى بما يجعله فى موضع معرفى أقرب إلى موضع مشروع القراءة الذى قدمه حسن حنفى ، سواء فى كتابه اللافت « من العقيدة إلى الثورة » بمجلداته الخمسة أو فى الموجز الأصولى الذى سبقه بعنوان « التراث والتجديد » . إن المشروع المضمن فى « مفهوم النص » لا يختلف عن مشروع حسن حنفى جذرياً . ومن المهم أن تكشف دراسة أخرى مفصلة عن علاقات التناص الموجبة والسالبة بين المشروعين . ولكن يبقى لمشروع «مفهوم النص » الإلحاح على استبدال التأويلات الموضوعية بالتأويلات الذاتية ، وإقامة التوسطات المعرفية نفسها على أسس عقلانية أكثر منطقية ، وذلك فى بناء صورى متسق يجعل من كتاب نصر أبو زيد أكثر انضباطاً من كتابات أستاذه الذى يدين له « مفهوم النص » ديناً لا بد من تأكيده .

وإذا كان الانضباط العقلانى هو المسؤول ـ فى جانب منه ـ عن الاستقبال الحماسى ، اللافت ، لكتاب « مفهوم النص » ، فإن الجانب الآخر يرجع إلى التوسط الاعتزالى ، البارع ، الذى يجتذب ـ بطرائقه فى رفع التناقض ـ قطاعات متعددة من الإخوة الأعداء ، فى جبهة واحدة مستنيرة ، هى فى أمس الحاجة إلى خطاب إسلامى عقلانى « محدث » ، يواجه ـ بمحاجته الاعتزالية الحاسمة وبنيته الفكرية المتقدمة ـ طوفان الخطاب الدينى الرسمى الذى يصوغ إيديولوجيا الاتّباع والتبعية ويشيعها فى آن .

وفى مواجهة هذه الإيديولوجيا التى تفصل النص عن الواقع ، وتنادى بتطبيق نص مطلق على واقع مطلق ، يؤكد خطاب « مفهوم النص » علاقة سببية بين النص الدينى والواقع ، ويجعل من هذه العلاقة أصلاً معرفياً حاسماً ، تتأسس به آلية عقلانية فى تفسير الظواهر ، ومنها النص القرآنى نفسه ، وذلك على نحو يتضمن مناقلة بين موضوعى العلة والمعلول ، أو السبب والنتيجة ، فى مركّب شارح ، يفصل بين مرحلتين لتاريخ النص : مرحلة كان النص فيها معلولاً لواقعه، واستجابة لشروطه الخاصة ، ومرحلة ثانية تحول فيها النص ـ بعد تأويله أو تأويلاته ـ إلى علة أو سبب لمعلولات ملازمة لأشكال الواقع المتغير .

وإذ يتحدد البعد المنهجى لكتاب « مفهوم النص » ، إجرائياً ، فى إطار الحركة العقلانية لهذا المركّب الشارح ، فإن هذا البعد يجعل الكتاب معادياً للتوجيه الإيديؤلوجى للتراث بكل أشكاله ، فالتوجيه الإيديولوجى قفزٌ على النص وإلغاء لعلاقات السبب والنتيجة التى تصله بواقعه وأسباب نزوله . يضاف إلى ذلك أنه يحوّل النص إلى بوق لا يُسمع منه سوى أصوات

الموجِّهين وليس صوت النص ، ومن ثم فإنه يحول دون الوصول إلى وعى علمى (أو عقلانى) بالنص أو واقعه على السواء . ولا يختلف وضع الخطاب الدينى ـ فى هذا المجال ـ عن وضع الخطابات الأخرى التى تتحول تأويلاتها إلى توجيهات إيديولوجية . ومهما كانت الغاية من هذه التوجيهات، فالتوجيه يظل إيديولوجياً (وعياً زائفاً) حتى لو استخدمته قوى التغيير أو التقدم أو الثورة فى نضالها ضد الفساد الاجتماعى والفكرى . والمنتصر ـ عادة ـ فى معركة « التوجيه الإيديولوجى » هو نمط الثقافة الجامد، المسيطر ، لاستناده إلى تاريخ طويل من سطوة الفكر الاتباعى فى التراث نفسه .

ـ ٣ ـ

هذا الوعى « العقلى » الذى يصوغ خطاباً مناقضاً للتوجيهات الإيديولوجية للمقلدين والمجددين يحدّد علاقة « مفهوم النص » بأشباهه ونقائضه ، فى سياق الثقافة المعاصرة . وبالمثل ، فإنه يحدد علاقته بتقاليد الاجتهاد العقلانى الحديث ، تلك التى تصل الشيخ محمد عبده فى الأزهر بالشيخ أمين الخولى فى الجامعة بشكرى عياد واسطة العقد ما بين أمين الخولى (الشيخ الحديث) ونصر حامد أبو زيد (الأفندى المحدث) الذى ثقف التفلسف على يدى حسن حنفى الذى جمع فى أعطافه بين عباءة حسن البنا ومعطف جان جيتون . ولا ينبغى أن ننسى الدور الذى قام به محمد أحمد خلف الله الذى سبق شكرى عياد فى التلمذة على أمين الخولى ، واستهل القراءة الأدبية (فى الجامعة) للنص القرآنى فى أطروحته الأولى عن «الجدل القرآنى» (عام ١٩٤٢) .

والمؤكد أن دراسات أمين الخولى، على وجه الخصوص، هى إحدى المقدمات المنطقية الأساسية لمنهج « مفهوم النص » الذى لا بد من وصله بأصوله التى يشير إليها على سبيل التضمن أو اللزوم . لقد عالج أمين الخولى أنواع التفسير القرآنى السائدة ، فى أوائل الأربعينيات ، وذلك فى دراسته التأصيلية التى عنوانها « التفسير : معالم حياته ، منهجه اليوم » (والتى كتبت ـ أصلاً ـ لدائرة المعارف الإسلامية حين لم يفِ الأصل بالمراد). ويتوقف الخولى ـ فى هذه الدراسة ـ عند الذى دعا إليه الإمام محمد عبده ، فى تفسيره لسورة « الفاتحة »، حين ذهب إلى أن التفسير الذى يجب على الناس التوجه إليه على أنه فرض كفاية هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى الدارين ، وذلك بالمعنى الذى يجعل الهدف الأول للمفسِّر هو فهم مراد القائل من القول ، وحكمة التشريع فى العقائد والأخلاق والأحكام ، على الوجه الذى يجذب الأرواح ، ويسوقها إلى العمل ، ليتحقق فى التفسير وصف القرآن لنفسه بأنه « هدى ورحمة » .

هذا المقصد الذى يتحدث عنه الشيخ محمد عبده فرض كفاية حقاً ، فيما يرى الخولى ، ولكنه ليس المقصد الأول من التفسير ، فإن قبله مقصداً أسبق وغرضاً أبعد ، تتشعب عنه الأغراض المختلفة وتقوم عليه المقاصد المتعددة . هذا المقصد الأسبق هو النظر فى القرآن ، « من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبى الأعظم » ، وذلك بالمعنى الذى يجعل الدراسة الأدبية للقرآن هى ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ، وفاء بحق هذا الكتاب، وتحقيقاً لما وصف به لغته ، فالقرآن كتاب الفن العربى الأقدس . والدرس الأدبى له، فى ذلك المستوى الفنى ، هو ما يعتده الخولى مقصداً أولاً، يجب أن يسبق كـل مقصد . ويحق بعـد ذلك لكل صاحب مقصد أن

يعمد إلى ذلك الكتاب ، ويأخذ منه ما يشاء ، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع ، أو اعتقاد ، أو أخلاق ، أو إصلاح اجتماعى ، أو غير ذلك . ولكن لن يتحقق شيء من هذه المقاصد على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد ، دراسة صحيحة ، كاملة ، مفهمة له . هذه الدراسة الأدبية هى ما يسميه الخولى « تفسيراً » .

ويترتب على هذه النتيجة التى انتهى إليها الخولى أن التفسير الأدبى الذى دعا إليه ينبغى ـ فيما يقول ـ أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً ، لا قطعة قطعة (وهذا ما فعلته تلميذته وزوجه عائشة عبد الرحمن فيما بعد) . وفى الوقت نفسه ، ينبغى أن ينبنى المنهج على صنفين من الدراسة ، كما هى الخطة المتبعة فى درس النص الأدبى :

١ ـ دراسة ما حول القرآن (أو ما حول النص) .

٢ ـ دراسة القرآن (أو دراسة النص) .

والدراسة الأولى هى التى تبدأ من « علوم القرآن » بالمعنى الذى حدّده القدماء ، وتنتهى بالاجتهادات المعاصرة لما أطلق عليه المستشرقون الألمان «تاريخ القرآن » . وأشهر كتبهم فى ذلك كتاب نولدكه بالعنوان نفسه . ومن الواضح أن هذه الدراسة الأولى دراسة تمهيدية لقراءة النص القرآنى نفسه ، أو تفسيره ، بالمعنى الذى يجعل الدراسة الثانية مترتبة عليها ومرتبطة بها ارتباط النتيجة المنطقية بمقدماتها ؛ ففهم تاريخ النص وأسباب نزوله هو الشرط الأول لفهمه وتفسيره . وهذا هو ما أدركه القدماء أنفسهم عندما جعلوا « علوم القرآن » مقدمة للتفسير ، على نحو ما نجد فى أهم ما وصلنا من كتب هذه العلوم وأكثر موسوعية ، وعلى رأسها كتاب الإمام بدر الدين

محمد بن عبد الله الزركشى « البرهان فى علوم القرآن » الذى هو أهم كتب الشافعية فى القرن الثامن للهجرة ، وكتاب الإمام جلال الدين السيوطى «الإتقان فى علوم القرآن » الذى هو أهم كتب الشافعية فى القرن التاسع للهجرة ، والذى يصفه السيوطى نفسه بأنه « مقدمة للتفسير الكبير » الذى شرع فيه وأطلق عليه «مجمع البحرين ومطلع البدرين الجامع لتحرير الرواية وتقرير الدراية» .

وما يلفت الانتباه ـ فى هذا المجال ـ أن المنهج الأدبى الذى دعا إليه الخولى لم يتح له الوقت لتقديم دراسة ـ أو دراسات ـ تطبيقية له على النص القرآنى (فيما أعلم) . لقد أصّل المكونات البلاغية للمنهج بالعودة إلى أصولها الاعتزالية التى لم تفصل التفسير عن البلاغة قط ، وبدأ من الجاحظ أول المعتزلة الذين كتبوا عن « البيان والتبيين » و « البلاغة والإعجاز » و «سحر البيان » ، ووصل ذلك بما تعلمه من « الأسلوبيات » التى أتيح له الاطلاع على قواعدها فى إيطاليا ، لكى يقدّم تأصيله اللافت عن « فن القول » . وإذا كان العمر لم يسعفه لكى يطبّق منهجه على النص القرآنى ، فإن تلميذه شكرى عياد نهض ببعض هذا العبء ـ تحت إشرافه ـ وقدّم أطروحته الأولى بعنوان « من وصف القرآن الكريم ـ يوم الدين والحساب » (عام ١٩٤٨) ، مستخدماً المنهج الأدبى نفسه ، بعد أن وضعه فى سياق الدراسات الأسلوبية الحديثة التى كان ريتشاردز يمهد لازدهارها ـ فى إنجلترا ـ بكتابه «فلسفة البلاغة » الذى صدر عام ١٩٣٦ .

ومهما يكن من أمر فإن تأصيل الخولى للمنهج الأدبى للتفسير من ناحية ، وتحديده صنفى دراسته من ناحية ثانية ، ومزجه بين التراث البلاغى (وأهمه

الاعتزالى) القديم والأسلوبيات الحديثة من ناحية ثالثة ، هى النقطة التى ينطلق منها كتاب نصر أبو زيد « مفهوم النص » فى إلحاحه المتكرر على أن الدراسة الأدبية هى البداية التى لا بد منها لتحقيق « وعى علمى » بالنص . وإذا كان الكتاب ينطلق من هذه النقطة فإنه يضيف إليها تبريراً يتصل بطبيعة النص اللغوية ، من حيث هو رسالة ، تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال نظام لغوى . ويتابع الكتاب ـ فى الوقت نفسه ـ الثنائية التى تمايز بين ما حول النص (ما قبل التفسير) والتفسير ذاته ؛ فالكتاب نفسه دراسة لبعض معطيات « علوم القرآن » ، أو ـ بعبارة معاصرة ـ مقدمة فى الأصول التى ينبنى عليها التفسير . يضاف إلى ذلك أن الكتاب ، إجرائياً ، يسير على نهج الخولى الذى يلخصه شعاره « إن بداية التجديد هى قتل القديم فهماً » .

وهذا هو السبب فى أن الكتاب يأخذ مادته الأساسية من أهم ما وصلنا عن القدماء فى الموضوع ، وهما كتابا « البرهان » و « الإتقان » . ويقتل هذه المادة فهماً بالمعنى الأصولى العقلانى ، الاعتزالى . ويعيد بناءها فى متوسطات تصل القديم بالحديث ، بهدف تأكيد الأطروحة الأساسية التى ينبنى عليها الكتاب كله ، وهى جدل النص الدينى مع الواقع . وتلك أطروحة تحولت ، إجرائياً ، إلى عمليات متتابعة ، شكلّت الأبواب الثلاثة التى يتكون منها الكتاب بفصوله المتعددة . ويكشف الباب الأول عن هذا الجدل من خلال دراسة مفهوم « الوحى » الذى وصف به النص نفسه ، وعلاقة هذا الوحى بالمتلقى الأول للنص ، فى سياق حدّد مفاهيم « المكى والمدنى » و « الناسخ والمنسوخ » بالمعنى الذى لا يفارق « أسباب النزول » .

ويهتم الباب الثانى من الكتاب بآليات النص التى تتمثل فى « الإعجاز » و «المناسبة بين الآيات والسور» و « الغموض والوضوح » و « التفسير والتأويل » ، وهى قضايا الباب وعناوين فصوله على السواء . ويأتى الباب الثالث مركزاً على الدور الذى لعبه قطب شافعى أشعرى هو الغزالى ، فى التحول المفهومى الذى أكدّ الاتّباع، وثبّت النقل، وحقق الإيديولوجيا السائدة.

- ٤ -

هذه الخطة التى ينبنى عليها « مفهوم النص » كما تصل صاحبه ، منهجياً ، بأمين الخولى فإنها تميزه بها يتميز به الخلف الذى يضيف إلى السلف ، الإضافة التى تحقق تقدماً فى المجال المعرفى الذى ينتمى إليه الطرفان ، وذلك فى منحى لا تختلف دلالته عن ما قصد إليه السيوطى عندما أشار ـ فى خطبة كتابه « الإتقان » ـ إلى أن العلوم بحر لا يدرك مداه النهائى ، وأنه يفتح لعالم بعد آخر من الأبواب ما لم يتطرق إليه المتقدمون .

من هذا المنظور ، فإن الأصول المعرفية للتفسير الأدبى للقرآن ، على النحو الذى حدّده أمين الخولى ، تكتمل بوضعها فى إطار نموذج منهجى ثلاثى الأبعاد : ترتبط زاويته الأولى بعلم اللغة المعاصر بإنجازاته التى تصل بين البنيوية والأسلوبية والسميوطيقا . وترتبط زاويته الثانية بزاوية القراءة المعاصرة فى علاقاتها التى تصل ـ فى مجال الهرمنيوطيقا ـ ما بين تفسير النص الأدبى والنص الدينى والنص الثقافى بوجه عام ، فى شبكة علائقية من المفاهيم التى تربط بين القارىء والمقروء فى فعل القراءة ، من حيث هو

حدث متعدد العلاقات والمستويات . أما الزاوية الثالثة والأخيرة فترتبط بمجموعة من المفاهيم الاجتماعية التى تضفى بعداً وظيفياً على الجوانب الإجرائية للزاويتين السابقتين للمنهج ، بالمعنى الذى يصل النصّ بالواقع ، ويؤكد الجدل بينهما ، ويشد المنهج كله ـ فى توظيفه ـ إلى موقف اجتماعى للباحث من أشكال الصراع الدائرة فى عصره .

وإذا كانت الزاوية الأولى تصل « مفهوم النص » بعلوم اللغة ، فإنها تفعل ذلك من منظور أن البحث عن « النص » ليس فى حقيقته سوى بحث عن ماهية القرآن بوصفه نصاً « لغوياً » . وذاك فهم يجعل النص « حدثاً » مبنياً ، يقوم على عناصر ستة ، تتجاوب بينها علاقاته ، وتصل بين «المرسل» و « المستقبل » على أساس من « شفرة » و « سياق » ، فى هذا الحدث الذى ينطوى على « رسالة » ، لا سبيل إلى انتقالها من المرسل إلى المستقبل إلا بواسطة « اتصال » .

هذا النموذج المفهومى المأخوذ عن علم اللغة البنيوى ، تحديداً رومان ياكوبسون ، يتحول فى التطبيق إلى عمليات إجرائية ، يغدو معها النص القرآنى « رسالة » لغوية ، هى « وحى » يهبط من المرسل الذى لا سبيل إلى أن يكون موضوعاً للدرس ، ولكن يمكن التركيز على « الرسالة » ذاتها من حيث مبناها اللغوى ، ومن حيث علاقتها بواقع هو « سياق » لهذه الرسالة ، ومن حيث علاقتها ـ داخل هذا الواقع ـ بمن يتلقاها ، ابتداء من « المستقبل الأول للنص » وهو « الرسول » ـ ﷺ ـ وانتهاء بالأبعاد العلائقية التى تتجاوب بها هذه النواحى لتحدد شروط تكوّن الشفرة . وإذا كان ذلك كله يحدد آيات تشكّل النص ، فى إرساله ، من منظور المستويات التى

تصل « أسباب النزول » بتعارضات المكى / المدنى ، والناسخ / المنسوخ ، فإنه يحدد ـ بالمثل ـ آليات تشكيل النص ، فى استقباله ، من منظور المستويات التى تسقط « الوحى » على « الإعجاز » ، وتصل ما بينهما ، والمناسبة بين الآيات والسور ، والغموض / الوضوح ، والعام / الخاص . وبذلك يكتمل المدخل اللغوى الذى يسهم فى فهم المبادىء الأصولية (المعرفية) التي يقوم عليها المنهج بنيوياً .

وإذا كانت الزاوية الثانية ترتبط بنظرية القراءة المعاصرة فإن هذه النظرية ـ بدورها ـ تصل النصوص الدينية بالنصوص الأدبية فى الدائرة الهرمنيوطيقية العامة ، على النحو الذى يكشف ـ مثلاً ـ عن بعد جديد من أبعاد الدلالة القرآنية المتوّلدة ما بين عموم اللفظ وخصوص السبب . وتتصل هذه الدلالة بتفاعل النظم الدلالية الثانوية داخل النظام العام للنص ، حيث تجاوز مجموعات من الدوال إطار الوقائع الجزئية المولدة لمدلولاتها ، فى مقابل مجموعات مغايرة تنغلق على هذه الوقائع دون أن تجاوزها ، مشكّلة بذلك ثنائية متقابلة ، توازى ثنائية الخاص / العام ، والثابت / المتغير ، فى النصوص الإبداعية .

وإذا كانت هذه الثنائية ترتبط بالنص ، من حيث هو شفرة ، أو رسالة متعددة المستويات ، فإن هذه الشفرة أو الرسالة تكشف عن الدور الذى يقوم به القارىء ، أو المفسر ، من حيث ما يكتشفه من علاقات ، تنقل الدلالة من دائرة الخصوص إلى دائرة العموم .

وتلك قدرة تمتد من ثنائية الدلالة إلى كيفية بنائها ، فى ترابطها العلائقى الذى ينطوى على « المناسبة » بين الآيات والسور . هذه المناسبة قد تكون

عامة أو خاصة ، وقد تكون عقلية أو حسية أو خيالية ، أو غير ذلك من أشكال العلاقات التى حددها القدماء ، والتى تحدد ـ بدورها ـ احتمالات ممكنة ، على المفسر أن يحاول اكتشافها وتحديدها فى كل جزء من أجزاء النص . والمؤكد أن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه اكتشاف علاقات كائنة فى النص بمعزل عن القارىء أو المفسر ، وإنما معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسِّر (المستقبل) من ناحية ، وشفرات النص ومكونات رسالته من ناحية ثانية . وإذا كانت هذه العلاقة متغيرة بتغير المستقبل والسياق الذى يندرج فيه ، فإن « المعنى » أو « الدلالة » الناتجة عن هذه العلاقة دلالة متغيرة ، لا تقف عند حدود الوقائع الأولى التى تشير إليها الآيات ، بل يمكن أن تمتد وتكون قابلة للتعبير عن ، أو الإشارة إلى ، وقائع شبيهة ، فى سياقات الاستقبال التى تختلف فيما بينها ، مثلما تختلف فى مجموعها عن سياقات الإرسال . وإذ يصل هذا الفهم بين دلالة النص والأفق العقلى الثقافى لعصر الجيل الأول من المسلمين ، فإنه يؤكد فاعلية المستقبلين الذين يعيشون فى أفق عقلى مغاير .

ولكن ما المعيار الذى يحدد سلامة التفسير ، والذى يمايز على المستوى القيمى بين أفق لاحق وأفق آخر تال له ؟ إن المعيار مزدوج ، فى هذا المجال . يرتد ـ فى جانب منه ـ إلى الأسلوبيات المعاصرة ، حيث مفهوم القارىء الممتاز ، المأخوذ عن ريفاتير على وجه الخصوص . ويرتد ـ فى جانبه الآخر ـ إلى الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية ونظريات الاستقبال عند ياوس وآيزر وأمثالهما ، حيث مفهوم الأفق الثقافى العقلى لاستقبال النص . إن القارىء الممتاز هو القارىء الذى لا يتوقف عند المستوى السطحى ، بل يمضى إلى

مستوى دلالى أعمق ، ما ظل متمكناً من القوانين التى تساعده فى تحليل النص تحليلاً لغوياً ، إلى أن يصل إلى قرارة العمق ، حيث المستوى الذى يتكشف عن اجتهاد العلماء (القراء الممتازين) وهو الذى يغلب عليه إطلاق « التأويل » ، أو صرف اللفظ إلى ما يؤول إليه . وبقدر ما يدرك هذا القارىء الممتاز انطلاقه من أفق ثقافى يفرض نفسه عليه فإنه يجاوز مزالق هذا الأفق بالاستغراق شبه التام فى النص ، وذلك فى حال من « الاتحاد » بينه والنص ، بما يصل الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية ببعض المقولات التراثية التى أوضحها الزركشى عندما أشار إلى ضرورة إزالة كل أنواع الحجب عن قلب المفسر ليصبح هذا القلب متوحداً ، منكشفاً ، فى حضرة النص . هذا الاستغراق ـ وسوف أعود إليه فى الفقرة اللاحقة ـ هو الشرط الأول للوصول إلى « الموضوعية الثقافية » التى تتحقق بتحرى القارىء استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالة النص ، « كما تتحقق من خلال استغراق المؤول فى أعمال النص استغراقاً يسبر أغواره » .

هذه « الموضوعية الثقافية » ـ مهما كانت نظرتنا إليها ـ لا تعنى أحادية الدلالة بحال من الأحوال ، ولا تعنى ثباتها المطلق ، بل تعنى إمكان تعدد الدلالة بتعدد أفق القراءة ، ومن ثم اتصاف التفسير ، أو التأويل ، بالنسبية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة . والمسافة جد قريبة بين الأفق الثقافى للقراءة بهذا المعنى ، والوظيفة الاجتماعية التى تصل التفسير بصراع المصالح الاجتماعية الاقتصادية فى عصر المفسّر ، هذا الصراع الذى يفرض نفسه بأكثر من وسيلة ، مباشرة أو غير مباشرة ، واعية أو غير واعية ، فى بعد متميز ، يكشف عن الزاوية الأخيرة من النموذج المنهجى التى تتصل بالأبعاد الاجتماعية للتأويل .

وتتكشف نسبية الموضوعية الثقافية ـ من هذه الزاوية الاخيرة ـ عن العلة التى تجعل من اختلاف « التأويل » نتيجة للشقاق والتعدد الإيديولوجى وليس سبباً له . ولكن إذا كانت الموضوعية تتحقق بتحرى القارىء استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالات النص ، من خلال استغراقه فيه ، فإن حرية القارىء فى اكتشاف جوانب من النص لم تكتشف قبل ذلك مكفولة له ، مباحة ، ما ظلت هذه الحرية متجاوبة مع أفق مصالح الأمة . إن الخلاف فى التفسير أو التأويل يظل أمراً يقع داخل منطقة الاجتهاد . ولكن ما يقيم التراتب القيمى فى هذه المنطقة هو الوظيفة الاجتماعية للتأويل . وإذا كان الفقهاء القدماء وضعوا أمام أعينهم مبدأ «رعاية مصالح الأمة » فإن على القارىء الحديث أن يفهم هذا المبدأ فهماً اجتماعياً ، فإذا كانت مصالح الأمة تعنى مصالح الأغلبية لا مصالح الأقلية، فإن اجتهاد القارىء الذى يراعى هذه المصالح هو الجدير بالقبول، فى مقابل الاجتهاد الذى تسقط عنه القيمة ، والجدير بالرفض فى حالة تعارضه مع هذه المصالح ، والذى لا بد أن يكون معارضاً لمقاصد الوحى وأهداف الشريعة التى لا تعرف سوى العدل .

وتلك نتيجة تؤدى إلى إعادة النظر فى مفهوم « الإجماع » ، ففى عصرنا الذى يخضع فيه الفكر الدينى لأهواء الحكام فى غير حالة ، ويرعى مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة فى كثير من الأحوال ، يتعين إعادة النظر فى معنى « الإجماع » وفصله عن « أهل الحل والعقد » الذين يتحولون إلى أدوات إيديولوجية للدولة ، أو برامج مقررة فى أجهزة الإعلام ، ليحققوا مصالح الطبقات المسيطرة . إن الاجماع الذى يجب أن يعتدّ به فى قراءة النصوص

الدينية هو الذى يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطى شعبى حقيقى ، ويكون معياره مدى تعبيره عن الأغلبية التى تتطابق مصالحها و « مصالح الأمة » بمعانيها الاجتماعية والسياسية التى تقرن العدل بالحرية .

هذا البعد الاجتماعى السياسى للمنهج هو الذى يجعل « مفهوم النص » يتعامل مع « أسباب النزول » بوصفها السياق الاجتماعى للآيات القرآنية . وهو البعد الذى يكشف عن ما تحت القناع الإيديولوجى لكراهية التأويل فى الفكر الدينى الرسمى ، وذلك من خلال المخايلة التى يصادر بها هذا الفكر كل الاتجاهات المعارضة له ، دينياً ، ويضعها فى سلة « الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة » . وتلك مصادرة تتجاوب مع الخطاب السياسى المباشر ، الموازى ، الذى يصم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج على قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة الفتنة . وهذا البعد نفسه ـ مرة ثالثة ـ هو الذى يكشف المخايلة الإيديولوجية التى تكمن وراء نظرة أهل السنة إلى التاريخ بوصفه حركة منحدرة نحو الأسوأ ، تخييلاً بعصر ذهبى مطلق ، هو صورة مؤولة لأحلام فقهاء السلطان وليس فقهاء الأمة .

وبقدر ما يكشف هذا البعد الاجتماعى للمنهج ، فى زاويته الثالثة ، عن موقف مؤلف « مفهوم النص » ، فإنه يؤكد هذا الموقف عندما يصل ثنائية العامة / الخاصة بأصلها الطبقى ، ويكشف عن مخايلتها التى تنطوى على التهوين من قدرة الإنسان وطاقته على اكتشاف قوانين الطبيعة والواقع ، وذلك لكى تظل هذه القدرة رهينة إرادة عليا ، هى إرادة الخاصة الذين يتوصلون إلى المعرفة حدساً ، أو تميزاً ، أو ميراثاً . وذلك تأويل لا يختلف

عن التلويح بجنة الآخرة للمحرومين من جنة الدنيا ، أو تحويل النص القرآنى إلى سر مقفل يحتاج إلى جهد خارق ، يجاوز العقل الإنسانى ، كى تنفتح مغالقه ويكشف عن كنوزه للموعودين بها .

هذا البعد الاجتماعى ـ فى النهاية ـ هو الذى يوكل إلى الأشاعرة الدور الإيديولوجى الذى ثبت توظيف آليات التأويل فى خدمة الطبقات المستغلة. ولكن الغزالى ـ بوجه خاص ـ هو الذى وصل بهذا الفكر (الأشعرى) إلى أفقه المغلق ، فكان نموذجاً للفقيه الذى يعمل فى خدمة السلطان ، ونموذجاً للمتفلسف (المعادى للفلسفة) الذى يرسم صورة لعالم أدناه العمال المسخرون فى خدمة الملوك لإقامة ملك الدنيا ، ووسطه «أهل الدنيا » المسخرون لخدمة « أهل الآخرة » ، ويظلل هؤلاء جميعاً الملوك الذين هم المدلول الذى ينطقه التوظيف الطبقى لتأويل الآية » : ﴿ نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ﴾ (سورة الزخرف الآية / ٣٢) .

ومن هذا المنظور ، يختتم كتاب « مفهوم النص » بتبرير ما لقيه فكر الغزالى من شيوع فى الأجيال التالية . ويرجع ذلك إلى ثنائية هذا الفكر الذى يقدم للعامة وسيلة الخلاص بسلوك طريق الآخرة ، ويقدم للطبقات المسيطرة إيديولوجيا الفكر الأشعرى الذى يمكنهم من السيطرة على الحياة الدنيا . وتلك ثنائية كانت ـ ولا تزال ـ تتجاوب والواقع الاجتماعى السياسى للعالم الإسلامى الذى أضاف الاستعمار إلى إيديولوجيا استغلاله وبنى عليها .

وينهى الكتاب خطابه بما ابتدأ به من إدانة ما أسماه « التفسير الرجعى

للإسلام » أو « الاتجاهات الرجعية المسيطرة » فى مجالات الفكر الدينى ، بكشف القناع عن المسكوت عنه فى خطابها . ويوازى ذلك ، تأكيد ضرورة « الوعى العلمى بالتراث » من حيث هو قرين « الموضوعية الثقافية » ، بوصفها الشرط الملازم لإنتاج قراءة للنص ، تحقق مصالح الأمة وأحلامها المشروعة العادلة .

- ٥ -

لا شك أن ما حققه كتاب « مفهوم النص » من إنجاز على مستوى كشف الإيديولوجيا التأويلية ، وتأسيس العلم العقلانى المواجه لها ، فى مجال علوم القرآن ، أمر يجعل من الكتاب حدثاً ثقافياً يستحق كل تقدير واحتفاء . ولكن التقدير كالاحتفاء لا يغدو فعلاً عقلانياً مكتملاً إلا بمساءلة الكتاب مساءلة نقدية فيما حققه وما أشار إليه وما حام حوله وما لم يحققه على السواء . وأول ما يستوجب المساءلة فى هذا المجال هو العنوان الأساسى للكتاب نفسه ، أعنى « مفهوم النص » ، فالكتاب لا يقدم مفهوماً للنص إلا على سبيل التضمن أو اللزوم ، أو على مستوى الغياب وليس الحضور ، إذا استخدمنا الرطان البنيوى الذى يحوم حوله المدخل اللغوى للكتاب . أعنى أن ما ينطوى عليه الكتاب أو يشير إليه من إطار مرجعى ، يحدد معنى للنص أو مفهوماً له ، يتم استنتاجه برد علاقات النص الحاضرة فى الكتاب على موازياتها الغائبة عنه ، أو متابعة بعض إشارات الكتاب أو تعليقاته إلى ما يترتب عليها أو ما تترتب عليه ، ضمناً أو لزوماً وليس صراحة ، إذ ليس لدينا شىء ملموس ، مباشر ، نشير إليه على

أنه « مفهوم النص » فى مجمل الكتاب ، لا من منظور الفكر المخالف للكتاب بكل أشكاله ، ولا من منظور الكتاب بكل أبوابه .

وأحسب أن تقديم « مفهوم » للنص لم يكن غاية الكتاب الأولى ، فالكتاب يظل ـ فى المحل الأول ، وعلى سبيل التغليب ـ قراءة جديدة للمادة التى يحتوى عليها كتابا «الإتقان» للسيوطى و «البرهان » للزركشى فى علوم القرآن ، وذلك بقصد أن يثبت الكتاب أطروحته المركزية ، من خلال وضع المادة القديمة لعلوم القرآن تحت عدسات القراءة المعاصرة . هذه الأطروحة التى تقوم على إثبات الكيفية التى وقعت بها المناقلة السببية ، بين القرآن والواقع ، اقتضت دراسة معنى الوحى وعلاقته بالمرسل الأول الذى تلقّاه وخصائص المدنى والمكى وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ . . إلخ ، أى ما يقع فى منطقة ما قبل النص ، أو ما يمكن تسميته دراسة أدوات فهم القرآن ، أو علوم الأداة التى تعين على فهم النص وليس تقديم مفهوم للنص، بالمعنى النظرى الذى يشير إليه مصطلح « المفهوم » . بعبارة أخرى، إن الدراسة داخلة فى آليات القراءة التطبيقية وليس أصول القراءة النظرية ، على نحو لا يجعل من الكتاب دراسة موضوعها « مفهوم » النص بل كيفية « فهم » طائفة من أهل السلف للنص ، من خلال مجموعة من الأدوات التى أصّلوها واستخدموها فى آن . وفرق بين أن تكون « أدوات الفهم » موضوعاً للدرس وأن يكون « المفهوم » نفسه هو الموضوع .

هذا الفرق يلفتنا إلى مجموعة من الأسئلة التى لا يملك القارىء للكتاب سوى أن يطرحها على نفسه ، أثناء القراءة وبعدها على السواء . وأول هذه الأسئلة يرتبط بما يطرحه الكتاب على قارئه ، فى التمهيد الخاص بالخطاب

الدينى والمنهج العلمى ، حين يسأل ـ فى جدية وإخلاص ـ ما الإسلام ؟ والسؤال ، هنا ، ملتبس ، لا نعرف هل يشير إلى « الإسلام » من حيث هو «نص أول» إلهى ـ إذا استخدمنا مصطلح محمد أركون وأدونيس ـ أم إلى «الإسلام» من حيث هو « نصوص ثوان » بشرية ، يتم إنتاجها من النص الأول . هذا الالتباس ليس هناك ما يحسمه على نحو صارم فى الكتاب ، فأداة التعريف التى تسبق « الإسلام » تظل حائمة فى سياق من المناقلة المتداخلة بين النص الأول والنصوص الثوانى .

هذا السؤال نفسه يجعلنا نطرح سؤالاً آخر حول دلالة « النص » فى عنوان الكتاب ومتنه ، فليس هناك ما يصل دال « النص » بمدلول محدد ، على نحو يحق لنا أن نتساءل معه : هل يشير دال النص إلى القرآن ؟ أم أن دائرته أوسع ، تشمل القرآن والحديث ؟ أم أنها تتسع أكثر فأكثر لتشمل تأويل كليهما فى نسق كامل يغدو مرادفاً للنص ؟ وإذا كان الأمر كذلك فإلى أى نص نشير : « السنى » أم « الاعتزالى » أم « الشيعى » أم « الخارجى » أم غير ذلك من نصوص ؟

قد يساعد فى الإجابة عن السؤال الأخير ـ دون أن يحسمها ـ أن نلاحظ أن الكتاب دراسة لمعطيات يحتوى عليها كتابان فى علوم القرآن ، لشافعيين من أهل السنة ، هما الزركشى والسيوطى ، وذلك أمر جعل الكتاب متجهاً إلى أهل السنة بالدرجة الأولى ، ومن منطلق وعى يتجه إلى الفكر المهيمن ليقوم بنقده وكشف أقنعته الإيديولوجية . هذه الملاحظة تفسر قلة التصورات غير السنية لعلوم القرآن ، وتفسر تحول الكتاب إلى تعقيب على أهل السنة فى غير حالة . ولكن الملاحظة نفسها تولد أسئلة أخرى : عن « أهل السنة » الذين

حولون إلى كتلة صماء أحادية الصفة ؛ وعن الجدل الذى لم يتوقف بين
مق الفكر المهيمن والأنساق الهامشية التى لم تكف عن مواجهته ؛ وعن
ولات الزمان وعلاقات المكان التى تفاعل معها النسق السنى ، فتحوّل من
أحادية إلى التعددية . .مؤكد أننا ـ فى هذا المجال ـ أمام ثنائية أشبه بثنائية
ثابت والمتحول . هذه الثنائية تنطوى عليها الأنساق السنية ، وتنطوى
ليها ـ فى الوقت نفسه ـ علاقة الأنساق السنية بغيرها من الأنساق الأخرى
الاعتزالية » الشيعية ، الخارجية . . إلخ) . وما كنا ننتظره من الكتاب هو
ن يكشف لنا عن الجدل الذى تقوم عليه هذه الثنائية ، فى داخل النسق
سنى لعلوم القرآن ، وفى علاقة هذا النسق بغيره ، وكيف تحوّلت صفة هذا
لجدل من « الجدلية » إلى « تصادمية » أدّت إلى القمع الذى تغلب به الثابت
لى المتحول داخل النسق نفسه ، وخارجه على السواء ، وقضى على كل
محاولة عقلانية للاجتهاد أو الابتداع .

قد نقول إن كتاب « مفهوم النص » يستخدم « الجدل » فى مجال آخر ،
هو مجال الأطروحة الأساسية عن « جدل النص والواقع » . ولكن هذا
لاستخدام يثير السؤال عن الكيفية التى تتناول « الجدل » تناولاً مجانياً ،
زخرفياً فى هذا المجال ، فما نراه ـ فى الكتاب ـ من علاقة بين النص والواقع لا
يدخل فى باب الجدل (الديالكتيك) بل يدخل فى باب مناقلة السبب
والنتيجة ، أو العلة والمعلول . أعنى أن كون القرآن تشكّل بواقعه أولاً ، ثم
عاد ليسهم ـ مؤولا ـ فى تشكيل الواقع ، لا يدخل فى باب « الجدل » من
حيث هو هو إلا على سبيل المسامحة والمجاز . وهل حقاً وجد « جدل » بين
النص والواقع أم « استجابة » من النص إلى الواقع ؟ وهل وجد حقاً «جدل»

بين النص والواقع فى حالة عودة النص لتشكيل الثقافة ، أم وجد « تأويلاً » للنص كى يفرض المؤول ـ بسطوة النص المؤوَّل ـ معنى بعينه على الواقع ؟ إن الجدل حركة تتجاوز طرفيها المتناقضين (النص / الواقع ؟) فى مركب ثالث، وهو تحول من تعريف إلى آخر ، فيما ذهب إليه هيجل . ونحن لسنا إزاء مركب ثالث فى حالة علاقة النص بالواقع ، أو حتى انتقال من تعريف إلى آخر بل إزاء مناقلة العلة والمعلول ، على مستوى « الاستجابة » فى التزول غير البشرى ، أو على مستوى « التأويل » فى الاستخدام البشرى .

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الكتاب ينحاز انحيازاً واضحاً إلى المعتزلة ، فى تعليقه على أهل السنة ، ويضع المعتزلة فى بنية تراتب تكشف عن «رجعية» النسق السنى ، فإن هذا الانحياز نفسه يولّد سؤالاً آخر عن المعتزلة الذين يتجلون خارج الزمان والمكان فى الكتاب ، وبعيداً عن أفلاك « الواقع » التى يسعى الكتاب إلى أن يشدنا إليها فى كل الأحوال . هل يرجع الأمر فى ذلك إلى أن مؤلف الكتاب له دراسة قيمة ، سابقة ، عن المعتزلة ، بعنوان «الاتجاه العقلى فى التفسير » فآثر أن يترك الاعتزال مجملاً ، على سبل الإحالة إلى نص سابق مسكوت عنه ؟ ولكن إذا تركنا نقد طوائف المعتزلة ـ فى واقعها المتعدد ـ لأهل السنة ، فماذا عن الطوائف المعارضة ، المغايرة ، الهامشية ، بل عن هؤلاء الذين كانوا ينطلقون من خارج دائرة التسليم بالنص الأول نفسه ؟

أحسب أن هذا السؤال الأخير يكشف عن طبيعة النظرة المركزية التى ينطوى عليها الكتاب ، أعنى أن الآليات العقلية التى ينبنى بها الكتاب تقوم على منطق مضمن مؤداه أن كل شىء لا بد أن يكون له مركز ، واحد ، كأنه العلة الأولى ، المطلقة ، التى تحجب وجود ما عداها ، بل التى لاوجود

لأى علة سواها ، والتى لا تنقسم على نفسها أو تتصارع فى ذاتها ، أو مع غيرها الذى لا بد أن يكون له حضور مهما كان حجمه الحقيقى أو المؤوّل. هذا المنطق من التفكير يجعل من الحضور السنى فى الكتاب حضوراً ميتافيزيقيا ، يخل بمبرر استخدام مصطلح « الجدل » الذى ينسرب فى الكتاب نغمة متكررة الرجع ، وذلك بالمعنى الذى يجعل الطرف الثانى الذى يتجادل معه الفكر السنى ، أو يتصارع ، أو يتقابل ، غائباً ، ساقطاً فى الهوة الإيديولوجية نفسها التى أسقطه فيها الفكر السنى نفسه . وأكاد أقول إن نقد النسق السنى يتحول ـ لا شعورياً ـ إلى مرآة ينعكس عليها هذا النسق فلا يرى هو ، ولا نرى معه ، سوى مجتلاه ، مع أن مواجهته الحقيقية ينبغى أن تكون بتحويل نقيضه الهامشى إلى ما يشبه الدرع الذى واجه به برسيوس حضور الميدوزا .

وما دمت أتحدث عن المواجهة ودرعها فيجب أن أذكر ما يطلق عليه الكتاب « الوعى العلمى » . إن الكتاب يذكر لنا صراحة : « إن البحث عن مفهوم للنص (. . .) بحث عن البعد الذى يمكن أن يساعدنا فى الاقتراب من صياغة الوعى العلمى بهذا التراث » (ص ١٢) . ويكرر الكتاب : «إن الدراسة الأدبية ـ ومحورها مفهوم النص ـ هى الكفيلة بتحقيق وعى علمى » (ص ١٣) . وهنا ، لا يملك القارىء سوى أن يسأل : أليس هذا قلباً للأمور ووضعاً للعربة أمام الحصان ؟ إن « الوعى العلمى » هو المنظومة التحتية ، الأساس المعرفى ، الذى ننطلق منه لنقترب من مفهوم النص . وبالقدر نفسه ، فإن الوعى العلمى هو الكفيل بتحقيق الدراسة الأدبية وليس العكس .

ولا أريد أن أتوقف عند « الوعى العلمى » طويلاً ، فهو صياغة اعتزالية معاصرة ، كما أشرت من قبل ، تنطلق من مناقلة قانون العلية أو السببية بلوازمه المنطقية ، ودمج هذا القانون فى سياق عقلانى يصل معانى العدل بالتوحيد من منظور اجتماعى ، لا يكف عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى سياقاتها العصرية . ولكن ما يلفت النظر ، حقاً ، هو علاقة هذا الوعى العلمى بالإيديولوجية . إنه يظل نقيضاً لها طوال صفحات الكتاب ، تماماً كما يناقض الوعى الصحيح الوعى الزائف . ولكن هذا التناقض الحاسم يهتز ، حين يحدد الكتاب معيار « الموضوعية العلمية » ، أو «الموضوعية الثقافية » ، فى التفسير أو التأويل ، فيؤكد نسبيتها وذلك أمر مقبول . غير أنه يجُرُّ هذه النسبية إلى منطقة إنشائية ، غائمة ، مراوغة ، عندما يتحدث عن « استغراق » القارىء فى النص ، دون أن يوضح المستويات المعقدة لعلاقة الذات بالموضوع فى هذا الاستغراق ، وسياقات التناص التى تندرج فيها كل من الذات والموضوع على السواء ، وذلك بالمعنى الذى يحوّل تداخل الآفاق فى « الاستغراق » إلى لغة علمية وليست إيديولوجية ؛ أو يدرك الوحدة بين الذات والموضوع ، ومن ثم موقف الباحث من بحثه ، حيث الذات هى بعض الموضوع ، والموضوع هو بعض الذات ، فى مركب الوحدة الكلية بين الذات والموضوع فى مستوياتها الجدلية المعقدة التى لا بد من تحديدها . بعبارة أخرى ، أليس الفكر السنى (الموضوع) هو جزء من مكونات لاوعى الباحث (الذات) بحكم المربى والتعليم والنسق الثقافى المهيمن الذى لا يفارق لاوعى الباحث حتى فى حالة نقده له ؟ وإذا تركنا الباحث إلى القارىء وعلاقته بالموضوع المقروء ، فما الذى يترسب من القراءات السابقة فى قراءته للمقروء نفسه ؟ وما المناطق

المتداخلة بينه وهذا المقروء ذاته ؟ وهل يستطيع هذا القارىء أن يقرأ خارج الأفق الثقافى الذى يعيشه ؟ وإلى أى مدى يمكن للمقروء أن ينقرىء خارج هذا الأفق الخاص بإنتاجه ؟

إن دلالة « الاستغراق » تنجرف إلى الإيديولوجيا فى غيبة إجابة عن هذا كله ، فيغرق النص ، أو يشحب حضوره ، ولا نرى سوى « القارىء الممتاز» (وقد وجد بعض ناقدى ريفاتير فى هذا المفهوم شبهة نخبوية طبقية غير ديمقراطية) الذى يستند إلى مناخ ديمقراطى شعبى حقيقى فى عصره ، والذى لا بد أن يجد فى النص ـ سابق الوجود ـ ما يستجيب إلى مصالح الأمة، فى عصرها لاحق الوجود .

إن كتاب « مفهوم النص » يؤكد ، فى أحد سياقاته ، أن النص القرآنى هو نص الإسلام ، وهو أمر يترتب عليه أن الهدف الثانى من الكتاب هو محاولة تحديد « مفهوم موضوعى للإسلام » ، مفهوم « يتجاوز الطروح الإيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة فى الواقع العربى الإسلامى » . (ص ٢٢) . ورغم تقدير المرء لهذا الهدف الجميل الذى يحلم به المشروع الكلى الذى ينطوى عليه الكتاب ، ويشير إلى الرغبة فى تحقيقه مستقبلاً ، فإن المرء لا يملك سوى التساؤل عن الكيفية التى يمكن أن يتحقق بها هذا الهدف الذى يمثل الكتاب خطوة لتحقيقه . وهل يمكن أن نتوقع حضور «النص القرآنى» بعيداً عن النصوص الثوانى التى أعادت إنتاجه تأويلاً وتفسيراً ، ومنعزلاً عنها ، فى وعى أى مستقبل معاصر له ؟ وهل يمكن ، حقاً ، أن نحدد « المفهوم الموضوعى للإسلام » بعيداً عن علاقات التناص المعقدة ، فى شبكة لا يفارق فيها النص تأويلاته ،

ولانقدر معها أن نواجهه من درجة الصفر ؟ إن أى مفهوم موضوعى للإسلام لا يمكن « أن يتجاوز » الطروح الإيديولوجية التى قدمتها القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة من هذا المنظور ، خصوصاً حين نضع فى اعتبارنا أن حال وجود النص لا ينفصل عن من يستقبله ، وأن القارىء هو بعض وجود النص ومضمر فيه، لأن هذا القارىء (أو المفسّر أو المؤوّل) ـ فضلاً عن أنه بعض وجود النص ـ يظل معلقاً فى نسيج من علاقات التناص التى تصله ، حتماً ، بكل الطروح الإيديولوجية السابقة على مواجهته للنص ، والمنسربة فى الحضور الآنى لهذه المواجهة ، لأنها جزء من مكونات لا وعى هذا القارىء ـ على الأقل ـ بهذا النص . والمعضلة الحقيقية فى تحقيق «المفهوم الموضوعى للإسلام » تتمثل فى مواجهة ذلك ، تحديداً ، والبدء منه .

وإذا تأملنا هذه المعضلة، من منظور « الوعى العلمى » الذى يلح الكتاب على تكراره ، واجهتنا الضدية الحادة التى ينفصل بها « العلم » عن «الإيديولوجيا» ، كما ينفصل الأبيض الناصع عن الأسود الحالك . ولكن ماذا إذا لم يتبين الخيط الأبيض من الأسود على هذا النحو ؟ وماذا عن الفارق بين مفهوم « العلم » نفسه فى العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ـ الاجتماعية؟ وماذا عن الوحدة الكلية التى تربط بين ذات الباحث وموضوع بحثه فى العلوم الإنسانية والاجتماعية فتمايز بين هذه العلوم ، معرفياً، والعلوم الطبيعية؟ هل نعقل « الوعى العلمى » بالنسبية ، بالقدر الذى رددنا به «الموضوعية العلمية » إلى « الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان لاالموضوعية المطلقة » (ص ٢٧١) . ولكن ما مدى « النسبية » فى هذه

الموضوعية الأخيرة ؟ وهل تخرج منها الإيديولوجيا أم تدخل فيها بمقدار نسبيتها ؟ وكيف نقوم بمعايرتها والتأكد من علميتها (النسبية) ؟ هل يكفى أن يكون الإطار المرجعى ، هنا ، هو التعبير عن مصلحة الأغلبية التى تمثل مصالح الأمة ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف نسقط البعد الاجتماعى لمصلحة الأمة على البعد المعرفى للوعى الذى يصوغ هذه المصلحة ، دون أن نقع فى الإيديولوجيا ؟ إن الإجابة أعقد من أن يحلها تكرار مصطلح « الوعى العلمى » دون أن يستند إلى « علم » محدد ، بالمعنى الذى تنطوى عليه العلوم الاجتماعية ـ الإنسانية المعاصرة .

وإذا تأملنا ، أخيراً ، كيف ينعكس « الوعى العلمى » ، من زوايته المنطقية ، على بنية أبواب الكتاب ، واجهنا سؤال عن استنفاد الباب الأول للثنائية التى انطوت عليها مناقلة قانون العلِّية ، من منظور تشكل النص بواقعه ثم عودته لتشكيل هذا الواقع . وإذا تركنا معنى الواقع فى تاريخيته إلى الثنائية العلِّية نفسها ، تساءلنا لماذا لم يقتصر الباب الأول على تشكل النص بواقعه ، بحيث يفرغ الباب الثانى للتجليات التاريخية لتشكيل النص (المؤوّل) لأشكال الواقع المتعاقبة ؟ إن التمييز بين الطرفين إجراء منهجى يضع النص القرآنى من ناحية وتجلياته التأويلية من ناحية ثانية فى سياق تاريخى ، واضح ، يحقق معنى « الوعى العلمى » بأكثر من دلالة . وإذا تركنا الباب الأول إلى الباب الثانى الذى يرد آليات النص إلى الإعجاز والمناسبة بين الآيات والسور ، والغموض والوضوح ، والعام والخاص ، والتفسير والتأويل ، حق لنا أن نسأل عن معنى « الآليات » : أهو الخصائص التى يقوم بها النص ؟ أم التقنيات التى تعين على فهمه ؟ أم هو

الاثنتان معاً ، فى الدلالة التى تلتبس فيها الخاصية (الغموض / الوضوح ، العام / الخاص) بالتقنية التى تعين على الفهم (التفسير والتأويل) ؟ وما الفارق بين هذه التقنيات أو الخصائص وبين ثنائيات المكى / المدنى ، والناسخ / المنسوخ التى لم تندرج تحت عنوان الآليات ؟

وإذا اسقطنا البنية المتكررة للبابين الأول والثانى من الكتاب على الباب الثالث، واجهنا السؤال عن مغايرة البنية فى الباب الثالث الذى هو بناء مخالف كل المخالفة ؟ هل نحن ـ فى هذا الباب ـ إزاء بحث عن الغزالى أضيف إلى الكتاب من خارجه ، دون أن يتشكل ـ عضوياً ـ من اطراد بنائه؟ وأهم من ذلك لماذا انتقلنا من رصد الظاهرة الجماعية التى تعكس واقعاً إلى فرد صار نسقه مهيمناً على الفكر الدينى ؟ وعندئذ يأتى السؤال الأخير : أهو نسق الغزالى ، وحده ، أم نسق مؤسسات أشمل انتسب إليها الغزالى فى علاقتها بالتاريخ ؟ ألم يكن الأقرب إلى « الوعى العلمى » أن نترك السؤال : «لماذا هيمن فكر الغزالى على الخطاب المسيطر هيمنة تامة ؟» إلى السؤال : «لماذا تغلب الخطاب الإسلامى التقليدى على سائر أنواع الخطاب الاجتماعى » ؟

إن الأسئلة السابقة ، وغيرها من المضمر أو المسكوت عنه ، تنطلق كلها من منطق الإيمان بأهمية كتاب « مفهوم النص » ، والأمل فى أن يصل المشروع الذى يومىء إليه الكتاب على سبيل التضمن أو اللزوم إلى أقصى درجات تكامله واكتماله ، فهى أسئلة مبعثها أن الإنجاز القيّم الذى حققّه الكتاب يشى بآفاق أكثر وعدا ، فنحن إزاء كتاب يشدنا إعجابنا بما تحقق منه إلى ما يمكن أن يتحقق به .

ملاحظات حول الحداثة (*)

ابتداءً ، تنبثق الحداثة من اللحظة التى تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعى على طرائقها المعتادة فى الإدراك ، سواء أكان إدراك نفسها ، من حيث هى حضور متعين فاعل فى الوجود ، أو إدراك علاقتها بواقعها ، من حيث هى حضور مستقل فى الوجود .

على المستوى الأول ، تبدأ الحداثة من انقسام الوعى المتمرد على نفسه ، ليصبح ذاتا فاعلة وموضوعاً منفعلاً ، ذاتا فاعلة تعيد إنشاء موضوعها الذى هو هى من ناحية ، وتعيد صياغة أدوات إنتاج معرفتها بهذا الموضوع من ناحية أخرى . وعلى المستوى الثانى ، فإن الوعى المنقسم على نفسه ينشق على واقعه ، فيتمرد على أدوات إنتاج المعرفة السائدة فى هذا الواقع وعلاقاتها، ويبحث عن أدوات جديدة يؤسس بها معرفة مغايرة ، تحرره فى علاقته بنفسه على المستوى الأول ، وعلاقته بواقعه على المستوى الثانى . ولا يتم هذا التمرد إلا بنوع من الوعى الضدى ، ينبع من الإحساس بأن ما أنجز لم يعد يكفى ، وأن ما هو واقع يمثل عائقاً أمام تشوق الأنا وأحلامها ، وأن القيود صارت كثيرة ، وأن الهوية تتمزق بين نقيضين أو نقائض متكثرة ، وأن الأفق يخايل بالوعد .

(*) إبداع ، القاهرة ، فبراير ١٩٩٢ .

هذا الوعى الضدى علامة فارقة من العلامات التى تؤسس الشروط الملازمة للحداثة ، ذلك لأنه وعى مناقض لصفات الإطلاق ، اليقين ، التسليم ، النقل ، التقليد ، الإجابات الجاهزة ، القوالب المتكررة ، الذات العارفة بكل شىء . وهو الوعى الذى يستبدل بالمطلق النسبى ، وباليقين الشك ، وبالإجابة الثابتة السؤال الدائم . وهو يؤسس نفسه بوصفه وعياً إشكالياً يرى فى الشك علامة العافية ، وفى السؤال شرط الوجود ، وفى النفى دلالة الحرية . ولأن إبداع الحداثة نتاج حركة هذا الوعى ، فإن هذا الإبداع يتحرك ، دائماً ، فى أفق يجدد تصوراتنا عن الواقع وعلاقتنا به ، على نحو ينسرب بالتساؤل والشك والاحتجاج فى كل تصور وكل علاقة .

هذا الأفق المعرفى يجعل من رؤيا الحداثة منظومة مختلفة المجالات متعددة الوظائف ، لكنها رغم اختلاف مجالاتها وتعدد وظائفها تظل منطوية على وحدتها الخاصة بوصفها منظومة ، ومن ثم على وظائف متجاوبة ، فهى قرينة البحث الذى لا يتوقف لتعرف أسرار الكون ، والمضى فى اكتشافه والسيطرة عليه ، من المنظور الفكرى العلمى ؛ ومن ثم قرينة الارتقاء الدائم بموضع الإنسان فى هذا الكون ، من المنظور السياسى الاجتماعى ، بالمعنى الذى يبرر الصياغة المتجددة للمبادىء والأنظمة التى تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية ، ومن الاستغلال إلى العدالة ، ومن التبعية إلى الاستقلال ، ومن سطوة الخرافة أو الأسرة أو القبيلة أو المشيخة أو الحاكم المطلق إلى الدولة الحديثة ، بمعناها الذى يقرن العلم بالعدل ، والمساواة بالحرية ، ويقرن الحرية بحق العقل الإنسانى فى التمرد الدائم على أدوات إنتاج المعرفة السائدة فى عصره وعلاقات إنتاجها على السواء .

والحداثة قرينة « التحديث » من هذه الزاوية ، بل هي الوجه الذي ينصرف إلى الإنشاء والابتداء على مستوى الفكر والإبداع ، بينما التحديث هو الوجه الذي ينصرف إلى تغيير أدوات الإنتاج المادية في المجتمع ، وتثوير علاقاته ، بما يكافىء الحلم الإنساني بالانتقال من أسر الضرورة إلى عالم الحرية الذي لا يكف عن التجدّد، وذلك بالمعنى الذي يجعل من التفكير العلمي المضاد للخرافة موازياً لمنطق الوعي الضدي المناقض للاتّباع ، فالحداثة كالتحديث تمرد دائم على كل ما يحجر على أدوات إنتاج المجتمع وعلاقاته ، في قيود الاتباع التي تعني التخلف . والتحديث كالحداثة تطلع دائم إلى المستقبل الذي يعد بالتقدم اللانهائي .

إن صدمة « التحديث » ومخايلته تشبه « النداهة » في قصة يوسف إدريس الشهيرة ، حيث ينتزع الوعي من سباته الذي ألفه ، وينتقل من فضاء إلى فضاء مناقض ، وتنتهك براءة تسليمه بقيم الاتّباع ليدخل عالماً آخر ، يعد بالمغامرة والتجارب المقلقة ، ويستبدل بالبراءة والبكارة التجريب والمهارة . إنه العالم الذي يبدأ بهذه الكتل الحديدية المتحركة التي أنهت العصر القديم لوادي العيون ، في الجزء الأول (التيه) من رواية عبد الرحمن منيف « مدن الملح » حين تفجر السؤال : « هذه الكتل الحديدية الصفراء هل يمكن لإنسان أن يقترب منها ويظل سالماً ؟ وماذا تفعل وكيف تتصرف؟ » . هذا العالم الجديد تتملك الأحياء فيه مشاعر الضغينة والنزق والخوف ، دون أن يدركوا أو يقدروا بوضوح أي شيء يمكن أن يحدث ، ولعلهم ـ مثل سكان وادي العيون ـ يأملون أن يقع في اللحظة الأخيرة أمر يغيّر كل ما يدبر ويخطط ، فتعود الأمور إلى ما كانت عليه ، وينتهي الحلم

القاسى الطويل . ومع ذلك ، يظل كل واحد منهم موقناً أن نهاية ما أصبحت وشيكة و « كل واحد يريد رؤية هذه النهاية بنفسه ، وأن يعرف كل التفاصيل ، حتى أصغرها وأكثرها خفاء » .

وإذا كان من الممكن القول إنه لا حداثة دون تحديث ، فإن العلاقة بينهما علاقة تلازم بالضرورة ، بمعنى أن التحديث المادى لا يمكن أن يتم دون أن يفضى إلى حداثة فكرية . وفى الوقت نفسه ، فإن الحداثة تؤسس المهاد الفكرى للتحديث وتدفعه إلى الأمام ، وذلك بالمعنى الذى يجعل التلازم بين الطرفين تلازماً بين مجالين يتبادلان التأثر والتأثير ، ويتقاطعان ويتداخلان فى غير حالة .

هذا التلازم بين الحداثة والتحديث يجعل من الوعى الحداثى وعياً «مدينيا» فى كل الأحوال ، وعياً يبدأ من عالم « الآلة » وعلاقات إنتاجها ، ولا يفارق أنساقها المعرفية أو سياقات منظومات المعلومات المرتبطة بها والمتولدة عنها . وسواء كنا نتحدث عن المدينة التى تدخل دنيا التصنيع أو المدينة « الكوزموبوليتينيه » التى تعيش عصر ما بعد الصناعة ، فإن هذه المدينة هى الفضاء المكانى الذى تتولد فيه الحداثة وتتلازم مع « التحديث » . وليس الخوف القروى أو البدوى من هذه المدينة هو الذى يلازم الحداثة بل غواية المدينة « النداهة » التى ننجذب إلى عوالمها وأدوات إنتاجها وأنساقها وتعقد علاقاتها ، تحدونا الرغبة فى الاكتشاف ، ويؤرقنا الخوف من بعض ما يحمله هذا الاكتشاف ، ونظل نندفع فى عالم هذه « المدينة » الواعد بكل الاحتمالات : نتقبل حضوره الذى ينطوى على المتناقضات ، ونقع فى غواية ندائه الذى يعد بتغيير كل ما ننطوى عليه من موروثات .

المدينة ـ من هذا المنظور ـ هى الرحم الذى تتولد منه وبه الحداثة . لاأقصد إلى المدينة التى تشبه القرية الكبيرة ، ولا المدينة التى لا تفارق العلاقات الإنسانية فيها منطق القبيلة ، بل المدينة التى هى النقيض للقرية والبادية ، بما فيها من تصنيع يتجاوز الآلات اليدوية ، وبما فيها من أنظمة معرفية تتجاوز عوالم الخرافة والسحر ، وبما فيها من تنظيمات ومؤسسات تحيل الهوية الخاصة بالفرد إلى رقم من ملايين الأرقام ، وبما فيها من تناقضات اجتماعية واقتصادية تؤدى إلى أن تتحول هذه المدينة نفسها إلى ساحة للصراع، فهى مدينة ترعاها مؤسسات السلطة وتوجهها مصالح الطبقات الحاكمة والأجهزة الإيديولوجية للدولة ، وتثير الشغب فيها مجموعات الهامشيين والمقهورين والمقموعين . إنها مدينة الأحزاب المتصارعة سياسياً والمصالح المتعارضة اقتصادياً والتيارات المتناقضة فكرياً ، حيث البشر الذين يكدحون باحثين عن عدل تحققه الحرية ، والإخوة الأعداء الذين يتحاورون بالكلمات أحياناً وبالرصاص حينا ، والمبدعون الذين يستريب فيهم الجميع ، ويعانون « قدر الغرف المقبضة » الذين تحدث عنه عبد الحكيم قاسم ، الغرف التى تشبه هذه الغرفة :

ليس فيها سوى مكتبه
وسرير
وملصق
جاءت الطائرة
حملت فى الهواء السرير
والكتاب الأخير
وخطّت بصاروخها بعض ملصق .

هذه المدينة علامة العالم الثالث والحداثة المميزة لكثير من أفكاره فى آن ، فهى ليست مدينة « ما بعد الصناعة » الغربية التى تمرد فيها المبدعون على معايير « التقدم » و « التطور » و « العلم » و « الآلة » ، حيث يقع الإنسان فى شراك الآلة ، ويستخدم العلم وسيلة للدمار ، ولا يغدو للتقدم والتطور من هدف سوى إنتاج السلع ، على نحو يغترب بالإنسان ، ويشيّء الوجود ، ويحوّل القدرة الشخصية إلى سلعة متبادلة ، إنها المدينة التى لا تزال تتوسل بالعلم لتواجه الخرافة ، والتى يرتحل إليها المبدع من القرية ، والتى يقول عنها أحمد حجازى :

يدهشنا أنا نحب المدينة

وأننا قد اكتشفنا خلسة ، فى هذه الأبنية الجواثم أشياءها الدفينة .

المدينة التى تتصارع فيها الكلمة والرقم ، والتى تنقسم ما بين ماضيها وحاضرها ، والتى تعرف نعمة الجامعة وبركة المسجد وآلة المصنع وزنزانة المعتقل ، والتى تتواطأ مع غيرها فى صنع مأساة الفتى الفلسطينى الذى لم يعد يملك سوى صوته الصارخ الذى صاغه محمود درويش بقوله :

وأبحث عن حدود أصابعى
فأرى العواصم كلها زبدا .

فى هذه المدينة ، يغدو كل شىء نسبياً ، منقسماً ، متناقضاً ، متعدداً ، جهيا ، مراوغاً ، ملتبساً ، كأنه رصيف عالم يموج بالتخليط والقمامة ، فى كون خلا من الوسامة . والحب فى هذه المدينة بلا جذور ، لا يجرؤ العاشق فيها أن يقول :

صافية أراك يا حبيبتى
كأنها كبرت خارج الزمن

بل يحلم بها ينجيه ، ومن يحب ، من قبضة ذوى اللحى والشرطة والتجار. والشاعر يجوب هذه المدينة ، صغيرا كالفرحة ، ماكراً كالقنفذ :

يسعى
بطيئاً
ضاحك العينين
مسروراً بأن الأرض فيها هذه الفتنة .

ويظل هذا الشاعر « صانع أسئلة » . يملأ الطرقات بهواجسه ، يضع اللغة العاطفية جنب الجدار ، ويرتكب فعلاً فاضحاً فى الطريق العام ، وينكفىء على قصيدته التى تضيق به فيلوذ بانحناءة المجاز ، ويعاود السعى فى هذه المدينة بعجلات الرمز والتمثيل والتعريض والكناية ، مراوغاً كالقناع، لاذعاً كالسخرية . ويعرف هذا الشاعر أنه ليس حكيماً أو قديساً، كاهناً أو عرافاً ، ويقول لنفسه قبل أن يقول لنا :

إذن . . لا بد من التجريب
ولطالما جربت القليل لتعرف الكثير
ولطالما جربت الكثير لتعرف القليل .

وإذا كان التجريب يعنى البحث عن تقنيات جديدة ، فى هذا السياق ، فإنه يعنى البحث عن معرفة جديدة ، عن آفاق واعدة يقرع أبوابها السؤال الذى يلد السؤال . وإذا كانت المعرفة الجديدة تومىء إلى صانع الأسئلة

الذى يسعى إلى تعرف نفسه ، وتجديد أدوات معرفته بنفسه والعالم من حوله، فإن هذه المعرفة تومىء إلى ما يحدث فى الواقع ، حيث الضرورة التى تستفز الوعى ، والتخلف الذى يثير السؤال ، والخرافة التى تناقضها الحداثة . ولا تقتصر هذه المعرفة الجديدة التى يسعى إليها الوعى المحدث على إبداع الفنون والآداب . إنها تمتد لتشمل كل شىء ، فالحداثة فى الآداب والفنون لا تتحرك معرفياً إلا فى مناخ شامل يلازمه وعى التحديث .

وإذا كانت الحداثة فى الفكر والعلم ابتداعا للمعرفة ولأدوات إنتاجها ، فإن الحداثة فى الآداب والفنون ابتداع لرؤيا جديدة ولأدوات إنتاج هذه الرؤيا فى آن . إنها فعل مكتمل لوعى متحد ينطوى على قيمة إيجابية . هذه القيمة نتعرفها فى الضدية الجذرية التى تواجه اتباعية الموروث ، وتواجه غياب الحرية عن الواقع ، ومنطق التبعية للآخر أياً كان هذا الآخر ، الضدية التى تقرن الحرية بالعدل ، وتقرن فعل الوعى الذى تنتسب إليه بفعل التثوير الدائم لأدوات إنتاج الفن ، وإنتاج المعرفة بالواقع والكون على السواء . ولذلك ، فإن الحداثة رؤيا شاملة من حيث هى موقف من واقعها الخاص أو من كونها العام ، ولا يمكن النظر إليها ـ من منظور الأدب ـ بوصفها طريقة فى القول أو حيلة شكلية ، ولا يمكن اختصارها فى التوكيد المطلق لأولية التعبير . وفى الوقت نفسه ، لا يمكن اختزالها فى رؤيا منعزلة عن أدوات إنتاجها ، فتغيير الرؤيا لا يتم دون تغيير أدوات إنتاجها ، وتغيير أدوات الإنتاج يؤدى إلى تغيير الرؤيا وعلاقات إنتاجها .

هذا التغيير يقع فى لحظة المفارقة الجذرية التى يدرك فيها الوعى أنه لكى يبدع العالم فإن عليه أن يعاكس العالم ، فى فعل من أفعال الانقطاع الذى

يغير المجال كله ، كأنه يدخل من جديد فى سفر النشأة والتكوين ، كما يقول أدونيس بحق . وعلاقة هذا الفعل بماضيه أشبه بعلاقته بحاضره ، لابد أن تنطوى على الانقطاع الحاسم ، بالمعنى الذى تؤكده دلالة بيت الشاعر الحداثى القديم ، أبى تمام ، الذى قال :

فنفسك ، قط ، أصلحها
ودعنى من قديم أب

هذا الانقطاع الحاسم الذى لا يفارق معنى التمرد الأوديبى على السلطة البطريركية لكل الآباء ، والسلطة القمعية لكل أنماط الأنظمة التسلطية ، هذا الانقطاع الحاسم لا يتشكل إلا فى لحظة تاريخية متميزة ، لحظة تتقابل فيها الأوضاع الاجتماعية ، وتتصارع فيها الاتجاهات السياسية ، وتتصادم المصالح الاقتصادية ، وتنقسم الثقافة فى ثنائيات متقابلة : حيث الهامشىّ فى مقابل السائد ، والسلف فى مقابل الخلف ، والاتّباع فى مقابل الابتداع ، والطليعة فى مقابل الجماعة ، والمتأصل فى مقابل الوافد ، والقامع فى مقابل المقموع . وذلك فى سياق اجتماعى ، تاريخى ، يجعل من رؤيا الحداثة معبرة عن التناقضات المتصارعة فى المجتمع ، وصائغة لأحلام طليعة ، هامشية ، مضطهدة ، محاصرة بالاتهام ، مهوّسة بالأسئلة التى تجعلنا نتطلع إلى أفق مغاير من آفاق تحولات المجتمع .

هذه الشروط المرتبطة بولادة الحداثة تفضى ، بداهة ، وعلى مستوى التضاد ، إلى الشروط المناقضة لموت الحداثة . إنها تموت من داخلها عندما تفقد وعيها الضدى ، أى حين يتحول هذا الوعى من جذرية رفضه إلى المهادنة المصالحة التى تفقده حَدِّيته ، فيغدو وعياً خانعاً مذعناً . وتموت

الحداثة من داخلها ، حين تفقد تلهب السؤال وتمرد الشك وروح المغامرة بلذعة السخرية وحدة المفارقة وعافية التجدد ، أى حين تكف عن مساءلة نفسها ، وحين يكف وعيها عن الانقسام على نفسه ليغدو ذاتا وموضوعاً ، و يجعل من نفسه موضوعاً للمساءلة والسخرية قبل أن يجعل من غيره موضوعاً للمواجهة . وتموت الحداثة عندما تدخل منطقة الإيمان المطلقات ، وتفارق ضفافها التى لا تعرف اليقين ، وحدودها التى لا تفارق لنسبى ، وتخومها التى لا تحمى نفسها سوى بالسؤال . وبقدر ما تقترب الحداثة من منطقة الإيمان بالمطلقات ، وتقع فى شراك التعميمات أو برد اليقين ، تفارق روحها المتسائل ونسغها الشاك ، وحياتها التى لا تعرف سوى النسبى . وعندئذ ، تتحول الحداثة إلى « سلطة » تؤسس تقاليدها ، وترسخ قواعدها ، وتقنن شروطها ، وتنتقل من الجنوح الديونيسى إلى التعقل الأبولونى ، وتغدو مذهباً من المذاهب المستقرة فى سياقات التيارات الأدبية .

وتموت الحداثة من خارجها عندما تفقد شرطها التاريخى ، أى عندما يكتمل تحول اللحظة التاريخية المولّدة لها ، فتنقلب اللحظة إلى قطبها السالب أو قطبها الموجب ، مفارقة بينية ما بين القطبين بكل ما فيها من توتر وقلق وتمزق وانقسام . وإما أن يطبق الكابوس على اللحظة التاريخية ، فتسلم الحداثة نفسها إلى عصر من يأس الانحدار والخُنوع والتسليم والاتّباع ، وإما أن يشرق الحلم على اللحظة التاريخية ، فينقلها من فجر أمانيه إلى ظهيرة تحققاته ، فتسلم الحداثة نفسها إلى عصر من يقين «المشروع» المسيطر وإطلاقه وكلية أحكامه ، حيث يستبدل بالشك الجزم ، وبالسؤال الإجابة ، وبالسخرية التمجيد .

وإذا كانت الحداثة ضد كل مشروع ينطوى على مطلقات يقينية ، فإنها كانت النقيض الدائم ، فى الوطن العربى ، للمشروعات الدينية فى اتباعيتها ، والنقيض الدائم للمشروعات الشيوعية فى دوجماطيتها . وظلت على صدام مع المشروع القومى فى تسلطية دولته . وكان فيما انطوت عليه هذه المشروعات من أحادية النظر ويقينية المعتقد وإطلاقية الأحكام ، الذريعة الثابتة لهجوم موجات الحداثة العربية المعاصرة والمصدر التقليدى للعداء بين الحداثة وهذه المشروعات . وبقدر ما كانت الحداثة الهامشى المشاغب ، المريب ، الذى يتشكك فيه الجميع ، فى ازدهار المشروع القومى ـ وقد انبعثت الحداثة العربية المعاصرة متداخلة معه فى النشأة المرتبطة بالخلاص من التبعية التى هى الوجه السياسى للاتباع ، ومتقاطعة مع أحلامه عن الحرية والعدل التى هى الوجه الآخر لإنسانية الحداثة ـ فإن هذه الحداثة نفسها تحولت إلى هامشى آخر ، مغضوب عليه ، متهم بالكفر والإلحاد ، فى تعاقب المؤسسات المتسربلة بأردية الدين ، وبعد سقوط المشروع القومى ، وصعود ما يمكن تسميته « إسلام النفط » . وكما اصطدمت الحداثة بدولة المشروع القومى فى تسلطيتها وتغييبها للحرية ونفورها من الديمقراطية ، وتأكيدها بطريركية الحضور السياسى الفكرى للزعيم ـ الزعماء ، فإن هذه الحداثة اصطدمت باتباعية المؤسسات الدينية ، والبطريركية الأوتوقراطية التى تكرسها الدول التى ظلت تخفى مصالحها وراء أقنعة دينية . ولكن ظلت هذه الحداثة ، فى كل الأحوال ، متقاطعة أو متداخلة مع كل مشروع يعد بالتقدم ، ويبشر بأحلام الحرية والعدل ، ويؤمن بإنسانية جديدة لاتعرف من المطلقات سوى الإيمان بقدسية السؤال الذى يحطم جدران أى نوع من أنواع اليقين المطلق . وهذا هو سر الحوار بين الحداثة العربية

المعاصرة والتيارات الليبرالية الساعية إلى إنسانية جديدة لا تعرف التمييز العنصرى أو استغلال الشعوب ، وسر حوارها مع التيارات القومية الجديدة التى تحاول مجاوزة البنية البطريركية للمشروع القومى إلى بنية أكثر تحرراً ، ومع التيارات الماركسية التى لا تعرف جمود الستالينية أو آراءها الجدانوفية ، ومع التيارات الإسلامية التى تحاول تأسيس ما يمكن تسميته « الاعتزال المعاصر» .

وربما كان من المهم أن نؤكد ـ فى هذا السياق ـ أن حوار الحداثة مع غيرها من المشروعات المطروحة على الواقع العربى ، إنما يبدأ من المنطقة التى تتقاطع فيها الحداثة مع هذا المشروع أو ذاك ، من حيث رفضه ما عليه الواقع العربى من اتباع وتبعية فى آن ، ومن حيث ما يقترحه هذا المشروع أو ذاك من آفاق جديدة تغتنى بالسؤال والبحث والمغامرة والتجريب ، ومن حيث ما ينطوى عليه هذا المشروع أو ذاك من وعى باللحظة التاريخية البينية التى تخلق الحداثة . إن هذه اللحظة البينية ، بكل ما تولده من وعى ضدى ، يرفض طرفها السالب ويتطلع إلى ما يعد به طرفها الموجب ، فى انقسامه بين الطرفين ، هذه اللحظة هى العلامة الأولى للحداثة . العلامة التى تنبئنا أننا إزاء وقت بين وقتين ، فى لحظة تاريخية يعيها المبدعون كأنها مفرق من مفارق الفصول ، «وقت بين الرماد والورد » ، كما يقول أدونيس ، الوقت الذى يتمرد فيه المبدع على هويته تمرده على حاضره وماضيه ، كأنه يصرخ ، وهو يخرج من رحم البراءة أو الهناءة ، بما صرخ به قناع أمل دنقل فى نهاية « سفر التكوين » :

كينونتى مشنقتى

وحبلى السرى

حبلهـا
المقطـوع .

هذا الخروج نفسه معانقة للريح التى تناقض السكون ، وتأسيس للقطيعة التى تزرع الأنا المتمردة فى الريح ، فتنطقها كل ما تردده « كائنات مملكة الليل » حين تنقطع هذه الكائنات عن موروثها الجامد ، أو حين تعلن عن تمردها على حاضرها :

قتلتنى أيتها البلاد
فى عش غرامك الملىء بالكلاب والنمور
والكوابيس ، المحاط بالتوابيت ،
المغطى بهياكل السلالة التى انحدرت منها
فاتركينى أغتسل فى الدم ،
أزرع نطفتى فى الريح .

وعندئذ ، تتحول الذات المحدثة إلى ذات منقسمة على نفسها ، تعانى إشكال هويتها الذاتية بالقدر الذى تعانى إشكال هوية الواقع الخاص بها ، وذلك بالمعنى الذى يتحول معه هذا الواقع إلى تعارضات لا تصالح بينها ، وتتحول الذات الواعية بهذا الواقع إلى انقسامات أكثر عنفاً فى صراعات بين الأبعاد الثلاثة للماضى والحاضر والمستقبل ، كما لو كانت هذه الذات « محور الزئبق » فى قصيدة أنسى الحاج :

كل واحد منى جزيرة
وصحراء وإخوة أشرار

كل واحـد منى واحـد
بعمق الماء واستراحة الجنون

وأول ما يلزم عن هذه اللحظة المنقسمة على نفسها فى مفارق الفصول أن الذات المحدثة المتولدة فى هذه اللحظة لا تعرف يقين الأنبياء ، ولا زعامة القواد المتقذين . إنها ذات محرومة من برد اليقين ونعمة التصديق وهالة الزعامة ، ذات لا تهبط الأرض كالشعاع السَنىّ ، بعصا ساحر وقلب نبّى ، ولا تقبس إبداعها من نفس الرحمن ، ولا تتحول إلى رحمن بين الناس ، فهى لا تحتكر معرفة الحقيقة ، ولا تعرف سوى السؤال الذى يولد السؤال . إنها ذات من يجعل الخطأ قنديلاً لخطواته ، ولا يعد بغبطة ، ولا يتردد فى أن يهمس إلى سامعه بحاله على النحو التالى :

واقف على الرصيف أنتظر شخصاً ما
أو شيئاً ما
من ورائى يأتى رجل
لا أعرفه ولا يعرفنى يطعننى فى الظهر
بلا مبرر ، بلا دافع
وقبل أن ألفظ أحلامى الأخيرة
أتوسل إليه ألاَّ يُفشى السر .

هذه الذات المحدثة لا تعرف لحظة المجد أو لحظة الانتصار ، ولا تُحصِّل فى مسعاها بهجة الكشف أو التجلى المطلق للحقيقة ، ولا تملك القدرة على تغيير مجرى الأحوال التى تقع حولها ، ولا تستطيع أن تحقق فعلياً فى واقعها ما تفخر به سوى أن تتمرد على هذا الواقع . وإذا كانت رؤياها علامة على

العالم البديل الذى نحلم به ، فإن هذه الرؤيا لا تلزم عنها صفات الأنبياء . قد تترسب هذه الصفات من مراحل سابقة على الحداثة ، خصوصاً فى المناطق المفصلية التى تتخلق فيها الحداثة من نقائضها ، فتحمل فى بواده إبداعها رواسب ما ترفضه ، دون أن تنتبه إلى هذه الرواسب إلا بعد أن تسلط وعيها الضدى على مكوناتها الذاتية ، فتجاوز كل ما يشدها إلى ما ترفضه ، ومن ذلك الصفات النبوية التى تجعل من الشاعر وريث الحكمة ، كنز المعرفة المطلقة ، الحُكَمُ المُرْتَضَى حكومَتُه ، العارف بكل شىء . وعندما تستبدل الحداثة بالكائن المطلق القدرات الكائن الذى لم يكن بطلاً فارساً أو حكيماً ، تتجلى الذات المحدثة التى تعرف أنها لا تقدر أن تغير الفصول ، ولا تتوجه إلى الآخرين كما لو كانوا أهل الكهف الذين عليهم أن يستجيبوا إلى كلماتها المنزلة ، كى يفيقوا من سباتهم الطويل . إن المعجزة الوحيدة التى تستطيع الذات المحدثة اقترافها هى أنها تدخل الآخرين إلى عالمها ، تغرقهم فى انقسامها ، تدفعهم إلى التساؤل عن انقسامهم المقابل ، وتضرم فيهم نار الشك والبحث ، وتمكنهم من أن يسائلوا وعيهم بالعالم فى الوقت الذى يسائلون فيه العالم ، وتُهَوِّسهم بتناقضات اللحظة التاريخية التى يعانونها كما لو كانت فاصلة بين الموت والموت .

الحداثة ـ بهذا الفهم ـ تنبثق فى اللحظات التى يتحول فيها التاريخ ، حين ينقلب على نفسه ، أو يفارق مجراه ، أو يتمزق بين نقيضين أو نقائض ، كأنه مذبذب بين الماضى والمستقبل ، أو بين الحلم الآتى بالحرية والعدل والكابوس الجاثم بالعنف والقمع . فى هذه اللحظات ، تنبثق رؤيا الحداثة كأنها العنقاء التى تنبثق من رماد التحول والفجيعة ، والحلُم بتجاوز الماضى

إلى المستقبل ، والوعى الذى يعيدُ بناء الهوية (الوطنية أو القومية أو الإنسانية) لتتفجرَ بالثورة على كلِّ ما يعوقُ حركَتها صوبَ التقدمِ الذى لا نهاية له .

وإذا كان التقدمُ الذى لا حدَّ له ، أو نهايةَ ، هو مبدأ الرغبة فى الحداثة ، فإن مبدأ الواقعِ فى حركتها لحظاتُ التاريخِ المتحولةُ ، المنقلبة من حال إلى حال ، حيث الثورةُ الكاملةُ للوعى ، والتمردُ الجذرىُّ للأنا الفاعلةِ وراء الوعى . هذا الترابطُ بين مبدأى الرغبة والواقعِ ، فى الحداثةِ ، هو الذى يحدد علاقتَها الجدلية بالتاريخِ ، من حيث هى منفعلةٌ به وفاعلة فيه ، فهى منفعلةٌ به لأنها تنبثق عن لحظاته الحاسمةِ ، وَفَاعِلَةٌ فيه لأنها تسهمُ فى توجيه مسار هذه اللحظاتِ بأشكالِ مباشرةٍ وغير مباشرةٍ .

هذه العلاقة الجدلية هى التى لا تفصل بين حداثة القصيدة عند محمود درويش والشروط التى ينطوى عليها وعى المتلقين ، داخل الأرض العربية المحتلة ، الممتدة من المحيط إلى الخليج . وهى نفسها التى لا تفصل بين النار التى التهمت بيروت والنار التى حدثنا عنها خليل حاوى ، منذ أيام العودة إلى سدوم ، فى سؤاله الذى يشبه النبوءة :

ما الذى أبقت عليه النارُ
من بيتى ، وأتعابى ، ومن تاريخ عمرى
ما الذى ينبض محروراً طرياً
فى رماد المطرح الخاوى بصدرى ؟

وهى ـ أخيراً ـ العلاقة التى تصل بين المواطن العربى وراكب القطار ، فى

مسرحية صلاح عبد الصبور « مسافر ليل » ، حين يتوجه إلينا الراكب بالسؤال ، فى آخر المسرحية ، قائلاً :

ماذا أفعل ؟
فى يده خنجر
وأنا مثلكمو أعزل
لا أملك إلا تعليقاتى
ماذا أفعل ؟
ماذا أفعل ؟

ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه العلاقة بين الحداثة والتاريخ تقوم على مفارقة لافتة ، تجعل الحداثة متصلة بالتاريخ ومنفصلة عنه فى وقت واحد . إن إبداع الحداثة متغلغل فى شبكة علاقات اللحظة التاريخية التى ينبع منها، ويغوص فى جذر تناقضاتها وصراعاتها ، كى يلتقط أعمق ما فى هذه اللحظة التاريخية من دلالة . وعندما يفعل ذلك فإنه يدرك العام فى الخاص، والإنسانى فى المحلى ، والثابت فى المتحول ، فيصبح هذا الإبداع علامة على اللحظة التى يتشكل فيها ، تاريخياً ، وقيمة مضيئة لكل ما يمكن أن يتجاوب معه فى انقسام الوعى ، أو حلم الانعتاق ، أو تمرد السؤال ، فى لحظات أخرى ، مغايرة ، من لحظات التاريخ الإنسانى .

وإذا كان لكل حداثة رؤيا يتشكل إبداعُها فى تاريخها الخاص ، فإن لكل رؤيا حداثية عناصرهُا التكوينيةُ التى تتولد عن أفق علاقاتها الخاص ،

وتتشكلُ فيها يمكن أن يكون نسقاً متميزاً ، يرتبط بعلّة تولده من ناحية ، وينطوي على ما يبرر الحوارَ بينه وبين وغيرِهِ من الآفاقِ المغايرة من ناحية ثانية .

إن لكل حداثة أنموذجها الخاص ، نسقها المعرفى المتميز ، أسئلتها التى ارتبطت بهمومها المتعينة . وهى لاَ تتشابه مع غيرها من الحداثات ، أو تتجاوب ، أو تؤثر ، إلا من خصوصيتها التى تحدد حتى ملامحها العامة التى تلتقى فيها وغيرها . والإنجاز الحقيقى لأية حداثة هو ما حققته ، داخل السياقات المتصلة أو المنقطعة للحداثات ، حيث يتسم كل إنجاز بتفرد لا يفقده التشابه مع بقية الإنجازات . ومعنى ذلك أننا لا يمكن أن نتحدث عن حداثة مطلقة أو حداثة مركزية ، أو حداثة المثال أو الإطار المرجعىّ ، فالوعْى الذى يصوغ رؤيا الحداثة وعىٌ يتحرك فى تاريخه الخاص ، وهو حين ينقسمُ على نفسِه فإنه يفعل ذلك ضمنَ شروط إنتاج المعرفةِ فى لحظته التاريخية . وحركتُه الضديةُ إزاء نفسه لا تختلفُ عن حركتِهِ الضدية إزاء واقعِه ، من حيث هى حركةٌ ضمنَ علاقاتٍ محددة ، فى التاريخ ، وليست حركة فى الفضاءِ الذى لا تاريخَ له . وحتى عندما تتحول حركةُ هذا الوعى إلى فعل إيديولوجى ، ينبنى بهدف تزييفِ الوعى ، فينفى عن حركته صفةَ التاريخية ، ويسقطها فى سديم خالص ، فإنما يفعلُ ذلك لأنه مثقل «بلحظة تاريخية » تدفعه إلى الفرار منها ، ومهوّسٌ بواقع يدفعه إلى نفيه على مستوى الوهم .

ومن المؤكد أننا لسنا إزاء حداثة واحدة لها تجلياتٌ متنوعة ، كأنها الروح الهيجلى الذى يتجلى فى أشكال مختلفة المظهر ثابتةِ الجوهر ، ولسنا إزاء

عناصرَ ثابتة مطلقة وأخرى متغيرة نسبية داخل حداثةٍ كونية واحدةٍ ، مفارقةٍ، كأنها الأجرومية المتعاليةُ لما أطلقت عليه البنيوية الشكلية ـ ذات يوم ـ مصطلح « أدبية الأدب » . إن وضع فعل الوعى الذى يصوغ الحداثة داخل سياقه التاريخى يؤكد أننا إزاء حداثات متعددة على المستوى المتزامن (السينكرونى) والمتعاقب (الدياكرونى) على السواء . أعنى إزاء حداثات تتعدد ، متوازية ، فى العصر الواحد ، بتعدد الشروط الخاصة بكل مجتمع على حدة . وإزاء حداثات تتعدد ، متعاقبة ، فى العصور المتتابعة ، بتعدد المراحل التاريخية المتغايرة .

وليس من الضرورى أن نبالغ فنقول إن هناك حداثات بعدد الحداثيين ، فالمؤكد أن هناك حداثات بعدد اللحظات التاريخية التى نتجت الحداثة فى كل منها بشروط مغايرة وخصوصية مباينة . وما نحتاج إليه حقاً خصوصاً فى مجتمعاتنا المتخلفة ، هو أن نبحث عن الشروط التاريخية المنتجة لهذه الخصوصية من ناحية ، وعلاقتها بأدوات إنتاجِ المعرفةِ الحداثيةِ من ناحية ثانية ، والجدلِ المتوتر بين هذه المعرفةِ وعلاقاتِ إنتاجها من ناحية ثالثة ، والعناصر التكوينية التى يتكون من علاقاتها النسقُ الخاصُ بكل حداثة من ناحية رابعة .

ومعنى ذلك أن الحديث عن قواعد (أجرومية) ثابتة للحداثة وهْمٌ يشبه الحديث عن قواعد ثابتةٍ للأدب . إن الدرس الذى تعلمناه من فشل «البنيوية» الشكلية قد أكد لنا أنه لا توجدخصائصُ مفارقة ، متعاليةٌ، اسمها «أدبية الأدب» أو «شعرية الشعر» ، فما يسمى الأدبى أو الشعرى أو «الجمالى» وظيفة « تاريخية » متغيرة ، وما يتصفُ بصفةِ «الأدبية» فى مرحلة قد

لا يتصف بها فى أخرى ، والعكسُ صحيحٌ بالقدر نفسه . وبالمثل ، فإن «الحداثة » لا يمكن أن تقوم على « جواهر ثابتة » أو صفات راسخة . إنها رؤيا إبداعية تقوم على وعىٌ ضديٍ لتاريخٍ متعين ، سواء أكان هذا الوعى هو تاريخ الأنا الفاعلةِ للوعى ، أم تاريخ اللحظة التى يحدث فيها هذا الوعى . ومن هنا ، فإن الحداثى لا يختلف عن « الحديث » من حيث إن كليهما دالٌ متعددُ المدلولِ ؛ فما يعنيه هذا الدالُ لأبى نواسٍ (فى الشعر العربى القديم) لا يعنيه لقاسم حداد (فى الشعر البحرينى المعاصر)، ومدلوله بالقياس إلى أدونيس الشاعر السورى المعاصر يختلفُ عن مدلولهِ بالقياس إلى رينيه شار الشاعر الفرنسى المعاصر الذى ترجمه أدونيس إلى اللغة العربية، وهمومه بالقياس إلى عبد المنعم رمضان (فى شعر السبعينيات فى مصر) لا تتطابق وهموم سعدى يوسف بالضرورة .

هذا البعدُ التاريخىُ للحداثةِ يكشف لنا عن طبيعة الفعل الإيديولوجى الذى يقوم به أولئك الذين يجعلون من بعضِ صورِ الحداثةِ الأوربية (المودرنزم Modernism) إطاراً مرجعياً فى الحكمِ على أنماطِ الحداثةِ العربية المعاصرة . إن هؤلاء لا يقومون بتزييف الوعى العربى المحدثِ بخصائصِ حداثتهِ فحسب ، ومن ثم ينفون عن هذا الوعيِ صفة الضديةِ عندما يجعلون منه تابعاً مقلداً لحداثة أخرى ، وإنما يغتربون بالحداثة العربية المعاصرة عن زمنها ، وعن واقعها ، ومن ثم يغتربون بالأنا الفاعلة لها عن تاريخها ، على نحو يباعد بين هذه « الأنا » وجذرية الفعلِ المعرفىّ ، ويباعد بين الحداثة نفسها وجذرية الفعل الإبداعى . إن الوعىَ الحداثىَ وعىٌ ضدىٌ ، لأنه يضع نفسه وواقعه وتراثه وحاضر الآخر وتراثه موضع التساؤل

والشك وليس موضع القبول والإذعان . ومن ثم ، فإن « ضدية » هذا الوعى مرتبطة بنقائض تقع فى التاريخ وبالتاريخ ، فهو وعى « ضد » ما هو واقع فى لحظة بعينها من لحظات الزمان الفعلى للبشر ، وضديته فعل يقع على مفعول محدد ، فى علاقات واقع محدد ، وليست تحليقاً فى فضاء الرفض المطلق الذى لا يقع على شىء لأنه لا يرتبط بشىء .

ومن هذا المنظور ، فإن العلاقة بين مفاهيم « الحدثة » الأوروبية ومفاهيم الحداثة العربية لا تنطوى على تشابه الأصل والصورة إلا عند من يؤمن ـ واعياً أو غير واع ـ بدونية « الأنا » فى حضرة « الآخر » من ناحية ، ومن يفرغ كل حداثة من سياقها التاريخى من ناحية ثانية . والواقع أننا أفرطنا فى البحث عن ملامح التشابه بين « حداثاتنا » و « حداثات » الآخر ، بما جعل « الآخر » الإطار المرجعى فى كل الأحوال ، وجعل من إنجاز « حداثاتنا » انعكاساً لصور هذا الآخر فى أغلب الأحوال . وبقدر ما انتهى الإلحاح على المشابهة إلى تحويل العلاقة بين الطرفين المتشابهين إلى علاقة بين أعلى وأدنى ، فإن هذا الإلحاح انتهى إلى وضع يدنى بالطرفين إلى حال من الاتحاد . هكذا تحدثنا عن أبى نواس بوصفه « بودلير العرب » ، وعن أبى تمام من حيث هو «مالارميه العرب» ، وفرحنا أن غدا عبد القاهر الجرجانى الأنموذج الأصلى لكل من دى سوسير وآى . إيه . ريتشاردز ، وياكوبسون ، وورولان بارت على التوالى .

ولقد ارتبط ذلك الوهم بوهم آخر ، انطوت معه حداثة « الآخر » الأجنبى على مجلى مغاير من مجالى « المركزية الأوربية » التى لا تفارقها إلا إلى مركزية أمريكية جديدة ، ارتبطت بما أطلق عليه اسم « ما بعد الحداثة » ، وذلك من منظور تباعد بنا عن الحوار مع كل إنجازات الحداثة خارج دائرة

هذه المركزية ، خصوصاً لدى أمم العالم الثالث التى كان لا بد أن نبحث بينها عن الشبيه ، وأن نفيد من إنجازاتها التى وصلت بين التمرد على «الاتّباع » و« التبعية » فى فعل واحد لا انقسام بين عناصره .

ويبدو أنه قد آن الأوان لأن ندرك العلاقة المتبادلة بين « الاتّباع » الذى ورثناه عن علاقتنا بماضى « الأنا » القومى و « التبعية » التى ورثناها عن علاقتنا بحاضر « الآخر » السياسى ـ الاقتصادى . إن التبعية هى الوجه المعاصر للاتّباع ، فى المجال الذى تذعن فيه الأنا إذعاناً فكرياً أو سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً إلى غيرها ، وتسلمه قيادها إلى الحد الذى يغدو تقليده قلادة فى عنقها . وإذا كانت « التبعية » المعاصرة لـ « الآخر » تجد سندها فى « الاتّباعية » الموروثة عن الماضى فإن هذه « الاتّباعية » تسقط نفسها على العلاقة بالآخر ، وتُؤَثِّل لروح المحاكاة ، حيث يغدو كل ما يبتدعه الآخر ملزماً باتباعه ، عند من يعتقدون أحقية هذا « الآخر » فى أن يكون الإطار المرجعى المحاكى فى كل فعل من أفعال التقدم ، كما لو كان التقدم نفسه يمكن أن يتم بالمحاكاة التى تتحول معها « الأنا » إلى مرآة لا تعكس سوى صور هذا « الآخر » .

وإذا كان مفهوم الوعى الضدى بذاته مناقضاً لهذا الوهم ، فإن ما يؤكده هذا المفهوم من تأب على أى شكل من أشكال المحاكاة ينفى قداسة كل ما ورثناه من أقوال مأثورة تعلمنا أن نرد بالنفى على السؤال : « هل غادر الشعراء من متردم ؟ » . إن مفهوم الوعى الضدى يستبدل بسلب الإجابة عن مثل هذا السؤال الإيجاب الذى يؤكد مغايرة كل إبداع لغيره ، ويصل بين القيم الخلاقة لهذه المغايرة وجذرية الرفض الذى تنطوى عليه لكل ما يمكن أن يكون مفعولاً للمحاكاة ، سواء كان هذا المفعول فى ماضى تراث ،

«الأنا» أو حاضر عالم « الآخر » إذ ليس هناك فرق (أو حتى ميزة) بين من يقلد رينيه شار فى فرنسا المعاصرة أو يقلد المتنبى فى بلاط الحمدانيين ، فالتقليد واحد فى الحالين ، وهو نقيض الحداثة من حيث هى « وعى ضدى» .

ويبدو أن جذرية العداء التى ينطوى عليها الوعى الضدى لكل ما يناقضه وجذرية الخوف من أن يتحول الشبيه إلى قرين هى التى تجعل الوعى الحداثى لا يتقبل من أشكال المحاكاة سوى المحاكاة الساخرة ، من حيث هى نزوع عدوانى ورغبة تدميرية لموضوعها . ولأن المحاكاة الساخرة تنفى القداسة عن موضوعها ، وتخلع عنه هالته التى تصونه وتحميه ، وتكشف سوءاته ، فإنها تغدو سلاحاً من أسلحة الوعى الضدى فى تدميره نقائضه ، ومن ثم فى تأسيس فعل التمرد الدائم على أشباهه . وإذ تغدو السخرية والمعارضة بوجه عام وسائل بنائية فى تكوين الوعى الحداثى ، بما يؤكد ضديته فى علاقته بنقائضه ، فإن هذه الوسائل تؤكد صفة « الضدية » فى علاقة هذا الوعى بنظائره نفسها ، فنحن إزاء وعى لا يتوقف تمرده على نفسه فى سياق تمرده على غيره من النقائض والنظائر على السواء .

ولا يعنى هذا الفهم ـ بالتأكيد ـ أننا نقطع الروابط بين الحداثة العربية المعاصرة والحداثات المتعددة فى العصور السابقة للتراث أو الحداثات المتعددة فى أى مكان فى عالمنا المعاصر . إن كل حداثة تؤكد نفسها ـ فى جدلها مع تاريخها الخاص ـ بحوارها مع كل تجارب الحداثات السابقة عليها والمعاصرة ، فى تراثها أو فى أىّ تراث غيرها . أعنى أن كلَّ حدَاثةٍ تبحث عن النظائر فى سعيها لمواجهةِ النقائضِ المعاديةِ . وهى فى ذلكَ تشعر بضرورة

الإفادة من كل ما يقع تحت طائلة إدراكها . ولكن البحث عن النظائر لا يعنى التطابق ، أو النسخَ ، أو التكرار ، فالمشابهة لا تصل بطرفيها إلى حال من الاتحاد إلا إذا نفت عن نفسها صفةَ المشابهةِ .

والبحثُ عن النظائر تأكيدٌ لحضور الأنا ودعم لوجودها الفاعلِ بالقياس على أفعال الإبداع السابقة أو المعاصرة . وكلما اتسعت دائرة النظائر اتسعت دائرة الإدراك خبرة . ولكن إذا كان الوعى المحدث لا يكتمل إلا من خلال جدلِه مع نقائضِه ، وانقطاعه عنها ، فإن هذا الاكتمال لا يتحقق إلا بجدله مع نظائره وانقطاعه عنها فى الوقت نفسه ، فالحوارُ مع النظير كالحوارُ مع النقيضِ وجهان لِعُمْلَةٍ واحدة ، متحدة ، تتعرف فيها الأنا نفسَها من خلال غيرها الذى هو شبيهُها فى جانب ونقيضُها فى آخر .

والحوار مع حداثات الماضى ، فى التراث العربى ، من هذا المنظور ، هو الوجه الآخر للحوار مع حداثات الآخر الأوربى ، فى الغرب الحديث أو المعاصر ، وذلك بمعنى أقرب إلى المعنى الذى تتلهبُ به هذه الروحُ المتمردةُ، فى قصيدة الشاعر العراقى سعدى يوسف ، « خماسية الروح »، خاصة فى هذا المقطع الذى يقول :

طَلَقَةٌ هـذه الـروح
مجنونةٌ ، هى لا تشترى بالفـداحةِ غير عذاباتِها
تستجير بـ « رامبـو » لتأخذَ من شحناتِ بنادقه
الحبشياتِ واحدةً . تهبط الليل فى الماء مأخوذةً
بارتعاشات بشار المحتضر .

ولكن « الآخر » الأوربى ينطوى على غواية خاصة تَفْتنُ الحداثة العربيةَ المعاصرةَ . وتتسرب « المركزية الأوربية » بين أعطافِ هذه الغوايةِ ، مراوغة ، مخاتلة ، مهددة بتدمير الخصوصية فى غير حالة ، على نحو تعلو معه أصوات المودرنزم الخاصة بغرب أوربا على كل صوت غيرها وذلك قبل أن تبدأ أصوات ما بعد الحداثة Postmodernism ، وتتكرر أمثولةُ ولعِ المغلوب بتقليد الغالب ، ونقرأ تنظيرات عربية عن الحداثةِ كأنها ترجمةٌ عن الحداثة الفرنسية أو الإنجليزية ، ونطالع تطبيقات نقدية عربية كأنها نماذج حكائية لدراسات معروفة عن المودرنزم الأوربية ، على نحو تنقلب معه الغوايةُ إلى مخايلة إيديولوجية ، تنتفى معها هوية الأنا ويغتربُ عنها زمانها ومكانها .

من المؤكد أن هذه الغوايةَ شرط من الشروطِ التى يُنتج فى ظلها الوعى العربىُّ المعاصرُ معرفَته بواقعه المتخلف ، الذى يتسللُ هذا الآخر إلى أسباب تخلفِه بأكثر من معنى . ولا شك أن هذه الغواية سوف تتصاعد مع تصاعد أعلام النظام العالمى الجديد الذى لا يعنى شيئاً ـ إلى الآن ـ سوى الهيمنة الأمريكية على العالم كله ، كأننا على أعتاب ، أو أحد أقطار ، امبراطورية كونية واحدة تتحكم فى كل شىء ، وتسقط أنساقها القيمية على كل أقطارها . ولا سبيل إلى مقاومة هذه المخايلة الجديدة بالعودة إلى مخايلة مناقضة ، هى صورة مقلوبة لها ، عن نقاء الهوية أو صفاء الخصوصية أو أمجاد الماضى ، بل السبيل الوحيد هو تأكيد ما ينطوى عليه الوعى المحدث من قدرة نقدية وإحساس ضدى بالضرورة . يضاف إلى ذلك ما ينطوى عليه هذا الوعى من نفور من « الواحدية » بكل ألوانها ، ومن هيمنة طرف

على بقية الأطراف ، فالوعى الضدى للحداثة ملازم لمبدأ الحوار الذى تتكافأ فيه الأطراف ، حيث لا يملك طرف واحد مهما كان ، أو يدعى ، أنه ينفرد وحده بالمعرفة أو الإبداع . إن تأكيد مبدأ الحوار من حيث علاقته بالوعى المحدث ، وتأكيد الطبيعة الضدية للوعى المحدث من هذه الزاوية ، يستبعد الوقوع فى أسر التبعية التى تغدو اتباعاً ، والعكس صحيح بالقدر نفسه ، ويستبدل بمنطق الغواية منطق الحوار ، وبسطوة الآخر ـ الموضوع استقلال الأنا ـ الذات .

وما يشجع على المضى فى هذا السبيلِ أن الإنجازات الحداثيةَ حقاً من الحداثة العربيةِ المعاصرةِ ، هى الإنجازات التى تستبدل بالعلاقةِ التقليديةِ بين الشرقِ والغرب شكلاً آخر من علاقة متكافئة ، على نحو لم يعد معه الشرق هو التابع الطفل والغربُ هو الشيخ المعصوم ، بل أصبح الاثنان طرفين فى عالم معقدٍ ، متغير ، متحول ، لم يعد فيه الغربُ غرباً واحداً ، ولا الشرقُ شرقاً واحداً ، كذلك لم يعد الرأسمالى رأسمالياً بالمعنى التقليدى ، ولا الشيوعىُ شيوعياً بالمعنى المألوف ، لقد دخلنا عالماً جديداً ، أكثر تعقيداً مما كانت تشير إليه قصائدُ الحداثـةِ العربيةِ ، منذ أواخـر الستينياتِ . ولكنها ـ على الأقل ـ كانت ترهصُ بتحوله ، حين كنا نقرأ ـ فى « المسرح والمرايا » ـ لأدونيس قوله :

كان شرق كالطفل يسألُ
والغرب شيخه المعصوم يستصرخُ
بُـدّلَتْ هـذه الخريطـةُ
فالكـــون حـــريقٌ

والشـرق والغرب قبـرٌ
واحـدٌ
من رمـاده ملمـومٌ

ولا سبيل أمام الوعى المحدث للخروج من رماد القبر سوى أن يولد فتيا كالعنقاء ، فيدمر ماضيه السالب ليؤسس مستقبله الموجب ، ويحاور كل ما حوله فى سبيل تحقيق ولادة جديدة لعالم جديد لا مجال فيه لهيمنة طرف واحد ، ولا مجال فيه لهذا التعارض التقليدى بين الشرق والغرب .

هذه النزعة الإنسانية المتميزة لا تنفى عن شعر الحداثة العربية المعاصرة خصوصيتها ، ولا تسلبها حقَ الحوار مع ماضيها أو حاضر الآخر ، والأهم أنها تدعو إلى نهج خاص فى قراءتها . وأحسب أننا لن نتعرفَ هذا النهجَ أو نمتلكه إلا بنقد حداثى ، ينطلق من الوعى الضدى الذى ينطلقُ منه شعرُ الحداثةِ نفسُه ، ذلك لأنَ الناقد الحداثى كالمبدع الحداثى ، هو الذى يبدأ عمله بأن يلقى على نفسه هذا السؤال الملحاح :

كيف يمضى إلى كوكب ليس يعرفه ؟ هذه الطرقُ
المستقيمات ماثلة منذ أن كان طفلا . وهذا
التـرابُ
هذا التراب الجميلُ ، الترابُ المموه بالناس ،
من أين يأتيه ؟ من أين يقتاده للمتاعب ؟

إن مهمة الحداثى ، مبدعا وناقدا ، هى اقتيادُنا إلى المتاعب ، وتدميرُ الإذعانِ المطمئنِ لعالمنا ، والاحتجاجُ الدائمُ على كل أشكالِ القمع ،

والرفضُ الجذرى لكل ألوان الخنوعِ ، والتأبى الجذريُّ على كل أوجه الموتِ فى الحياةِ والفنِ والفكرِ . والخطوة الأولى فى ذلك هى الإلحاحُ على السؤالِ الذى يولّدُ السؤالَ ، فالحداثة ـ فى النهاية ـ هى فنُ السؤالِ الذى لا يقنعُ بجواب، السؤالِ الذى ليس مجرد استفهام بل نمط وجود وعلامة هوية .
وسوف تحقق هذه الملاحظات هدفَها لو تحولت إلى أسئلة تولدُ أسئلةً عند من يطالعونها .

إسلام النفط (*)

إسلام النفط أو « البترو إسلام » مصطلح صاغه فؤاد زكريا ، فى مقال قصير لافت [1] لوصف أحد التجليات التأويلية المعاصرة للإسلام فى منطقة الخليج والجزيرة العربية ، حيث تتباعد الصورة المتأولة للإسلام عن المعانى الجذرية الأساسية للنص الإسلامى الأول ، وتتحول إلى تجليات تخييلية تركز على مظاهر شكلية للتدين من ناحية ، وتؤدى دوراً إيديولوجياً هدفه تبرير العلاقات الاجتماعية المرتبطة بملكية الثروة البترولية والإبقاء عليها من ناحية ثانية ، فالهدف الأول والأخير لهذا « البترو إسلام » ـ فيما يوضح فؤاد زكريا ـ هو الحفاظ على علاقات الملكية المرتبطة بالثروة البترولية ، والإبقاء على نوع العلاقات الاجتماعية القائمة فى منطقة الخليج والجزيرة العربية ، حيث تسيطر القلة على الكثرة ، وتغدو الثروة البترولية امتيازاً لنخبة تعمل فى خدمتها مؤسسة دينية تعبر عن مصالحها ، وتبرر وجودها ، وتضفى شرعية على علاقاتها ، عملاً بالمبدأ القديم : « الملك بالدين يبقى ، والدين بالملك يقوى » [2] .

هكذا ، تتخلق بنية فكرية دينية ، ينعكس فيها البناء الاجتماعى ، على نحو يسقط مصالحه على الشريعة ويبرر نفسه بها ، فيعيد إنتاج النص الأول

(*) بحث قدم فى ملتقى « الإسلام والحداثة » ، لندن ١٩٨٩ .

لصالح علاقات هذا البناء ، بواسطة مجموعات من التأويلات المترابطة التى تشكل ـ فى النهاية ـ نسقاً من الوعى ، يغطى مختلف جوانب السلوك والاعتقاد . هذا النسق له علاماته السلوكية التى تتمثل فى الحجاب واللحية والجلباب القصير وتوقف العمل فى مواعيد الصلاة وتحريم قيادة المرأة للسيارات ، ومنع الاختلاط بين الرجل والمرأة ، والنظر إلى المرأة بوصفها عورة مثيرة للغرائز ، وتحويل أداء الشعائر الدينية إلى غاية شكلية مستقلة ، فارغة من مضمونها السلوكى والأخلاقى والاجتماعى الأول . وله قواعده الاعتقادية حيث « النقل » الذى يمثل نقيض ما يمكن أن يلعبه « العقل »، و « الاتّباع » الذى يناقض « الابتداع » ، و « التقليد » الذى يعنى « جبرا » يناقض الاختيار .

وأياً كانت العلامات أو القواعد التى يحتويها هذا النسق فى علاقاته، فإن غايته ، من حيث هو نسق ، تبرير الفكر المؤول لعلة إنتاجه ، وتهيئة الأفراد المستهلكين لتصديق هذا التبرير والعمل بمقتضاه ، على نحو يحقق المعنى السالب للإيديولوجيا ، من حيث علة تولدها التى تجعل منها قناعاً للتوجهات السياسية الاجتماعية لمن ينتجها ، ومن حيث وظيفتها التى تجعل منها وعياً زائفاً ، يحول بين الإنسان وإدراك العلاقات الفعلية فى تاريخه .

هذا النسق الذى تمثله بنية الإسلام النفطى يحتاج إلى دراسات متعددة ، متأنية ، تكشف عن عناصره التكوينية ، وعلاقاته التوليدية ، على كل المستويات التى لا ينفصل فيها النسق عن ممارساته المادية . ولا شك أننا فى حاجة إلى دراسة تقارن هذا النسق بالأنساق المعاصرة له ، من حيث هو نمط تأويلى ، لتكشف عن خصوصيته ، وتلقى الضوء على جانب من

إيديولوجيا الخطاب الدِّينى التى لا تنفصل عن أوجه الصراع السياسى الاجتماعى الموجود فى الوطن العربى . ولكن مثل هذا النوع من الدرس التفصيلى المقارن يجاوز الهدف الآنى لهذا البحث الذى يريد التوقف عند هذا الإسلام النفطى ، من حيث الآلية التى يستجيب بها إلى الحداثة ، والكيفية التى تستند بها هذه الآلية إلى أصول فكرية قارة ، وما يرتبط بهذه الآلية ـ أو يترتب عليها ـ من منطوقات تتشكل فى خطاب هذا الإسلام .

ومن الضرورى أن نؤكد ملاحظتين فى هذا المجال . أولاهما ، أن «إسلام النفط » تأويل ابتداء ، وأن العلاقة بينه و « الإسلام » بألف لام التعريف ، أى الإسلام من حيث هو نص أول ، علاقة تولد وليست علاقة تطابق . إن هذا لا يطابق ذاك كما تطابق الصورة أصلها فى مرآة ، وإنما يتولد عنه كما يتولد الفرع عن الأصل ، ولكن على نحو يتخذ معه الفرع تشكلات مغايرة وظيفياً ، لعوامل خاصة به ، من حيث المكان السياسى والزمان الاقتصادى للفرع نفسه . بعبارة أخرى ، إن علاقة إسلام النفط بالإسلام ـ النص الأول (لو استخدمنا مصطلح أدونيس ـ أركون) [٣] ـ هى علاقة النص الثانى بأصله الذى يعيد إنتاجه لصالحه الخاص ، من حيث هو نص ثان ، عبر وسائط يمكن أن تسقط جوانب من النص الأول أو تضيف إليه ، وأن تضخم أو تصغر ، أو تعيد ترتيب بعض المكونات ، أو تركز على بعضها دون بعض . . إلخ ، ما ظل النص الأول « حمال أوجه » ، يمكن أن يتوافق بعضها ، أو كلها ، تأويلاً ، والغاية النهائية لإعادة إنتاج النص الأول . وإذا كان هذا يعنى أن إسلام النفط أحد النصوص الثوانى المنتجة لصالح لحظة زمانية ، ومجموعة بشرية ، فإن الإشارة إليه ليست إشارة إلى النص

الأول بحال . ونقده أو تحليل خطابه ليس نقداً أو تحليلاً لخطاب النص الأول (الإلهى) بل نقد وتحليل لأحد النصوص الثوانى (البشرية) التى تصوغ خطاباً إيديولوجيا يعبر عن مصالح فاعليه .

ويقودنا ذلك إلى ملاحظة أخرى مؤداها أن إسلام النفط ، من حيث هو نص ثان ، يتفاعل التناص مع كل النصوص الثوانى السابقة عليه أو المعاصرة له . ولكن علاقته دالة بالنصوص التى تحتويها شبكة التراث النقلى، والتى تمثل نقيضاً للاتجاه العقلانى التجريبى من ناحية والاتجاه الصوفى الإشراقى من ناحية ثانية . إن إسلام النفط يمتح من المخزون النقلى (الاتّباعى) الذى ظل معادياً للحداثة طوال عصور التراث ، ويؤسس علاقة متميزة بفكر الحنابلة الذى تمثله كتابات ابن الجوزى وابن تيمية بوجه خاص ، وهى كتابات لها علاقاتها الأصولية التاريخية بالمذهب الوهابى ، أهم المذاهب النقلية السائدة فى منطقة الجزيرة العربية [٤] .

وما يلفت الانتباه أن أصل « التقليد » الذى يصل بين نصوص إسلام النفط ونصوص فكر الحنابلة يسقط نفسه على العلاقة بينهما ، فهى علاقة تشابه يدنى بطرفيه إلى حال من الاتحاد . وإذا كان « المقلد » يكرر صوت السابق عليه ، كما تكرر الصورة المرآوية أصلها ، فإن إسلام النفط يكرر الأصوات السابقة فى التراث النقلى ، فى حال من التشابه الذى ينطوى على دلالات دينية واجتماعية وسياسية وإبداعية ، تبدأ وتنتهى بضرورة الاتّباع السلبى من غير نظر فى الأدلة .

ويجد « التقليد » الاتّباعى (الذى يصل بين الصورة وأصلها) ما يدعمه ، ويبرره ، فى المأثور الذى تنطقه دوال من قبيل [٥] :

- قدم الإسلام لا يثبت إلا على قنطرة التسليم .

- إن الشيطان مع الواحد .

- الشيطان مع من يخالف الجماعة .

- قف حيث وقف القوم ، وقل بما قالوا ، وكف عما كفوا ، واسلك سبيل السلف الصالح .

- إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار .

- ما ازداد صاحب بدعة اجتهاداً إلا ازداد عن الله عز وجل بعدا .

- النظر إلى الرجل من أهل السنة يدعو إلى السنة وينهى عن البدعة عبادة .

- البدعة أحب إلى إبليس من المعصية ، المعصية يتاب عنها ، والبدعة لا يتاب منها .

هذه الدوال تشير إلى أصول نقلية يتم تأويلها فى الممارسة الإيديولوجية ، فتتحول إلى مخايلات تقرن التقليد بسلامة الدين ، وتصل إعمال العقل بالبدعة ، وتربط البدعة بالضلالة المفضية إلى النار . وفى الوقت نفسه ، تتسع بمفهوم البدعة لتجعل منها قرينة كل فعل إنسانى يسعى إلى اكتشاف أفق مغاير ، استناداً إلى ما يقوله الحنابلة ، فالبدعة [٦] :

« عبارة عن فعل لم يكن فابتدع . والأغلب فى المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة وتوجب التعاطى عليها بزيادة أو نقصان . فإن ابْتُدِعَ شىءٌ لا يخالف الشريعة ولا يوجب التعاطى عليها فقد كان جمهور السلف يكرهونه ، وكانوا ينفرون من كل مبتدع ، وإن كان جائزاً ، حفظا للأصل وهو الاتباع» .

وإذ يرادف الاتباع الحفاظ على الأصل ، فإنه يخالف الابتداع ويعاديه دفاعاً عن الشريعة ، فالله سبحانه وتعالى قد :[٧] « أمر خلقه بلزوم الجماعة . . . وندبهم إلى الاتّباع وحثهم عليه ، وذم الابتداع » .

- ٢ -

هذه الاتباعية تستند إلى مقولتين أساسيتين ، هما بمثابة عنصرين تكوينيين مركزيين ، يتشكل من تجاوب علاقاتهما النسق الإيديولوجى لهذا النوع من الإسلام . وتتصل أولى المقولتين بتصورات الزمن (التاريخ)، وتتصل الثانية بتصورات الإنسان (الفاعل الملغى فى التاريخ) . أما المقولة الخاصة بالزمن فتقودنا إلى مفهوم التاريخ الذى يرتد إلى أصله ، بالمعنى الذى يوقع التصور الخطى الأفقى للزمن على تصوره الدائرى ، حيث يتحول الزمن إلى حركة متكررة ، ثابتة ، تقع على نقاط خط منحدر ، هابط ، بدايته الإيجاب المحض ونهايته السلب المطلق ، فلا يغدو التاريخ حركة صاعدة توازى ارتقاء الإنسان ، وتطور وعيه الموازى لتطور فعله الصاعد على سلم التقدم ، درجة درجة ، مع التراكم الكمى والكيفى للمعرفة التى يصوغها ، والأفعال التى يصنعها ، بل يغدو التاريخ حركة هابطة فى الزمن الذى هو نفسه حركة دائرية متكررة على خط منحدر ، ينحط دائماً كلما مضينا صوب المستقبل ، وتباعدنا عن الماضى الأول الذى هو نقطة البداية ، والمنهج ، والأصل ، والمثال .

وتجد هذه المقولة (التى أولاها أدونيس عنايته)[٨] ما ينطقها فى التأويل النقلى للحديث « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم »

وما يوازيه من أنه « ليس عام إلا والذى بعده شر منه » ، أو « ما من يوم إلا والذى بعده شر منه » مما يؤكد تأويله انتقاصاً استهلالياً من تقدم المعرفة الإنسانية وتبريراً لصيغة « العلم فى نقص » التى بسطها الشاطبى بقوله (٩) :

> « المتأخر لا يبلغ من الرسوخ فى علم ما بلغه المتقدم وحسبك من ذلك أهل كل علم نظرى أو عملى ، فأعمال المتقدمين من إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين » .

وهى مقولة تبرّر ثلاثية النقل والاتباع والتقليد ، فما دام التاريخ منحدراً ، والمعرفة هابطة ، فالابتعاد عن الأصل يرادف السقوط المنحدر على سلم المعرفة والقيمة . ولا نجاة إلا بالعودة إلى الأصل اتباعاً ، وتصديق كل ما يصدر عنه تقليداً ، والالتزام بما يروى عنه نقلاً . وعندما تنعكس الصيغة على مجال الإبداع الأدبى فإنها تنتج أدباً تقليدياً ، اتباعياً ، نقلياً . وفى الوقت نفسه ، تخلق وعياً أدبياً يتأبى على التغير ، وينفر من التحول ، وينحو إلى الاستجابة العدوانية لكل ما يمثل « إحداثاً » أدبياً ، يخرق المعهود ويخرج عن المألوف .

والعلاقة بين مقولة الزمن ومقولة الإنسان علاقة عضوية . وسواء كنا نتحدث عن الزمن الدائرى أو الزمن المنحدر فالنتيجة واحدة ، إذ لا تعنى حركة الدائرة سوى الجبر الذى ينتقل من العلة إلى المعلول الذى يلزم علته ـ كما تلزمه ـ وجوداً وعدماً . أضف إلى ذلك أن الزمن المنحدر يشير إلى اللزوم نفسه الذى يفرض جبريته على الفعل الإنسانى فى قدر مقدور . إنّ الزمن فى الحالين يسقط نفسه ميتافيزيقيا على الإنسان الذى تنحدر حركته الفيزيقية، جبراً ، على مستوى السلب فى التاريخ المتعاقب ، وتثبت هذه

الحركة على نحو أشبه بمحلك سر ، جبراً ، على مستوى الإيجاب فى العلم / المعرفة / الأدب المتكرر . وإذا كانت كل دورة للزمن لا تفارق جبرية تكرارها ، فإن جبرية الكائن الدائر معها صورة أخرى من الجبرية نفسها . وإذا كان كل تباعد عن النقطة التى يمثلها الأصل الأول استمراراً فى الانحدار المقدور على الكون ، فإنَّ هذا التباعد انحدار مقدور بالقدر نفسه على الكائن الذى لا تفارق جبريته جبرية كونه .

بعبارة أخرى ، إن الجبر الميتافيزيقى الذى يجعل الزمن الدائرى هابطاً أبداً يسقط نفسه على الجبر الفيزيقى ، ويغدو الإنسان صورة أخرى للزمن الهابط ، والعكس صحيح بالقدر نفسه . وربما كان الأدق أن نقول إن صورة الإنسان المجبور تسقط نفسها على الزمن فيكتسب وعاء الفعل الإنسانى دلالة محتواه المنفى الفاعلية فى سياق يؤكد تواشجه الفيزيقى والميتافيزيقى ما يتولد عنه من تصورات اجتماعية وسياسية وإبداعية وأدبية، لا تفارق صورة الكائن الذى توازى صفته « الاتّباعية » صفته «الجبرية» ، بالمعنى الذى يجعل الجبر الملازم لانحدار الزمن التاريخى صورة منعكسة عاكسة للجبر الملازم لانحدار الفعل الإنسانى .

ترى ما القيمة التى يمكن أن ينطوى عليها « الإنسان » مع هذه المقولة ؟ إنه يتحول إلى كائن مهين ، مطبوع على ما هو عليه ، خَطَّاءٌ بطبعه الذى تسيطر عليه نفس « لوامة » تكرر ضلالتها من عصر إلى عصر ، فى الزمان الذى هو صورة الإنسان ومرآته ، حيث يتكرر الفعل الثابت بين فاعله المجازى ومجال فعله . وإذا كان الإنسان مخلوقاً واهياً لا يفارق تكوينه قدرية مساره ، ولا يفارق مساره جبرية انقياده ، فلا سبيل أمامه سوى أن يسلم

زمامه إلى غيره ، متبعاً ، مقلداً ، فقدره المقدور فى زمانه المحتوم لا يعنى سوى الوصاية الدائمة على فعله ، والتحديد المسبق لمسار قدرته ، والتوجّيه القَبْلِى لحركة عقله ، على نحو يغدو معه هذا الإنسان سجيناً متعدد السجون ، حركته اتباع لما ليس اختياره ، وإبداعه تقليد لما ليس من صنعه .

وإذ تبرر هذه المقولة حتمية الوصاية على الإنسان سياسياً واجتماعياً ، فإنها تبرر معنى « الفرقة الناجية » وتؤكده ، فالإنسان الخَطّاء بطبعه لن ينجو من الضلالة إلا بإرادة متعالية عليه . هذه الإرادة يسبق فى حاق مقدورها إيقاع الضلالة على البعض ، وإيقاع الهداية على البعض المقابل ، فى ثنائية متضادة يتحول معها البشر إلى فاعلين ومنفعلين بالكسب ، بمعنى أقرب إلى معناه الأشعرى ، حيث يغدو من اهتدى أو نجا مسئولاً عن الذى ضل أو غوى . ولكن لأن الضلالة ، كالنجاة ، مقدورة سلفاً ، فإن خطاب الفرقة الناجية ينطق ما هو مقدور عليها ولها ، فهو خطاب ينفرد بالمعرفة دون غيره ، ويمتلك اليقين دون سواه ، فيتسم بنبرة تسلطية ، قطعية ، قمعية ، على نحو لا يمكن أن يتصف معه هذا الخطاب بأنه خطاب حوارى ، أو خطاب وجود بالمعنى الذى قصد إليه مفكر مثل إريك فروم على سبيل المثال (١٠) بل تصبح خطابا أحادى الاتجاه ، تعاليميا ، أمريا ، مخايلا ، يقوم على وهم احتكار الحقيقة نقلا ، وإيهام الهداية إليها اتباعاً ، وضرورة التصديق بها تقليداً .

وكما أن العلاقة بين هذا الخطاب ومن يستقبله أو يتلقاه علاقة مفروضة سلفاً ، الطرف الأول فيها (المرسل) هو الأعلى والثانى (المستقبل) هو الأدنى ، فإن هذه العلاقة تكشف ، فى ترابطاتها ، عن بقية الثنائيات المتعارضة التى تلازم مقولة الإنسان فى هذا السياق ، فتشير إلى الثنائية التى

تجعل بعض البشر أفضل من بعض ابتداء ، والرجل أعلى من المرأة إطلاقاً ، والأنا أسمى من الآخر مقاماً ، وذلك بكيفية يوازى فيها الأدبى الاجتماعى ، ويبرر بها الدينى السياسى ، فى سياق تشير دواله ، على سبيل التضمن أو اللزوم ، إلى إرادة حاكم تنفى إرادة المحكوم ، وذات مُتَّبِعَةٍ تحمى نفسها بنفى حضور الآخر أو التهوين من شأنه ، وتسلط مجتمع ذكورى يحمى تفوقه الاتباعى بمنطق مؤداه (١١) :

« ولاختلاط » المرأة مع الرجل فى ميدان العمل تأثير كبير فى انحطاط الأمة وفساد مجتمعها . . . لأن المعروف تاريخياً عن الحضارات القديمة الرومانية واليونانية ونحوهما أن من أعظم أسباب الانحطاط والانهيار الواقع بها هو خروج المرأة من ميدانها الخاص إلى ميدان الرجال ومزاحمتهم ، مما أدى إلى فساد أخلاق الرجال وتركهم لما يدفع بأمتهم إلى الرقى المادى والمعنوى . وانشغال المرأة خارج البيت يؤدى إلى بطالة الرجل وخسران الأمة انسجام الأسرة وانهيار صرحها وفساد أخلاق الأولاد ، ويؤدى إلى الوقوع فى مخالفة ما أخبر الله به فى كتابه من قوامة الرجل على المرأة » .

- ٣ -

هكذا ينطق إسلام النفط خطابا إيديولوجيا يستخدم بعض الماضى لتبرير ما يشبهه من أوضاع فى الحاضر ، ويعمل على بقائها بوسائل متعددة، مباشرة وغير مباشرة ، وبكيفية يتقلص معها الماضى كله فى بعد واحد ، ثابت جزئى ، يغدو صورة مثلى لماض ذهبى لا سبيل إلى مجاوزته بالإحداث أو التحديث . وذلك بالطريقة التى تتقلص بها النصوص

التأويلية للنص الأول فى نص واحد ، ثان ، ينفى كل ما عداه من النصوص المغايرة التى أنتجتها الاتجاهات العقلانية التجريبية الحدسية ، فلا يبقى من التراث سوى النص النقلى الاتباعى الذى يدخل من ينطق خطابه ، أو يصدق به ، حظيرة « الفرقة الناجية » ، فالطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من لزم الاتباع وحارب الابتداع ، عملاً بقول السلف من الجنابلة[١٢] :

ـ من سمع من مبتدع لم ينفعه الله بما سمع ، ومن صافحه فقد نقض الإسلام عروة عروة .

ـ من أحب صاحب بدعة أحبط الله عمله وأخرج نور الإسلام من قلبه .

وأقل ما يمكن أن يفعله المتبع لهذا الخطاب ، فى حالة تصديقه ، والخطاب ينبنى لإيقاع التصديق ، هو المسارعة إلى حظيرة « الاتباع » ، والبحث عن السلامة فى « التقليد » . ولكن هذا الأقل من الفعل يمكن أن يكون بداية للأكثر ؛ حيث التحول من التساؤل عن معنى الحداثة إلى الهجوم عليها ، والانتقال من رفضها إلى قمعها ، حفاظاً على عروة الإسلام ، وتطبيقاً لمبدأ الجهاد ، وحماية للنفس من « الابتداع » الذى يخرج نور الإسلام من قلب أصحابه ، وأصحاب أصحابه ، ويحشرهم جميعاً ومن يلوذ بهم فى ظلمات الكفر ، فالواجب محاربة الحداثة ، والتحريض على الحداثيين ، فى خطاب أول ما يقابل سمعنا منه[١٣] :

« إن من الواجب على كل مسلم رضى بالله رباً ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا ، أن يجاهد فى سبيل إعلاء دين الله بيده ولسانه كل ضال فى دين

الله بالابتـداع . . . وإن مـن الواجبات على أهـل العـلم والإيمان فى هـذا الزمـان مجاهـدة أهـل التشكيك والنفـاق من العلمانيين والشـيوعيين والبعثيين والوجـوديين الـذين يتقنعـون بأردية الأدب ويتسـترون تحـت مظلات تحديث أشكال وأساليب الشعر والقصة والرواية والنقد » .

ولا تقتصر الوظيفة الإيديولوجية لهذا الخطاب على ما تؤديه من دور أو أدوار داخل الدولة النفطية الخليجية بل تجاوز ذلك إلى أفق الوطن العربى ، ليلعب الخطاب دور الدرع الذى يقى الدولة النفطية من « البدع » الجديدة ، أو المعاصرة ، التى تحمل ما أتى به « أهل التشكيك والنفاق من العلمانية والشيوعيين والبعثيين والوجـوديين » من ضلالات « القومية » و « الحرية » و «الاشتراكية » و « الوحدة » تلك البدع التى أسهمت فى إنتاجها ، أو تصديرها ، دول المثلث المشرقى (مصر ، سوريا ، العراق) التى سبقت إلى التحديث المادى من ناحية ، والتى اقترن فيها التحديث بأكثر من شكل من أشكال الحداثة الفكرية والإبداعية من ناحية ثانية .

وإذا كانت الحداثة والتحديث وجهين لعملة واحدة طرفها الأول التغيرات المادية التى تصاحب التحديث على مستوى أدوات الإنتاج وعلاقاته التقنية فى المجتمع، وطرفها الثانى التغيرات الابتداعية التى تصاحب الحداثة على مستوى علاقات المعرفة وأدوات إنتاجها فى المجتمع نفسه ـ أقول إذا كانت الحداثة والتحديث وجهين لعملة واحدة لا ينفصل طرفاها فى علاقتهما الجدلية ، فإن موجات الحداثة والتحديث التى شهدتها دول المشرق العربى التى سبقت إلى التغير ، تحديثا وحداثة ، بحكم ظروف

متعددة ، كانت تصوغ أشكالاً مغايرة من الخطاب ، تشير دواله إلى مدلولات الحرية والعدل والعقلانية والتنوير والعَلْمَانِيّة والتطور والانقطاع .. إلخ ، وغيرها من المدلولات التي لا تكف دوال الحداثة عن الإشارة إليها ، فى نسق ينفى النسق الاتباعى وينقض شبكته العلائقية فى خطابه الخاص .

ولقد كان إسلام النفط ـ إلى ما قبل العام السابع والستين ـ يلعب دور النقيض الذى يقوم بدور الدفاع فى مواجهة خطاب الحداثة ـ التحديث . ولكن « النكسة » وما نتج عنها ـ على نحو مباشر أو غير مباشر ـ من انكسار المشروعات الفكرية (القومية / الإنسانية) الكبرى ، وانحسار الثلاثية متغايرة الترتيب : « الحرية ، الاشتراكية ، الوحدة » ، إلى جانب الدوال المصاحبة لها على المستويين الاجتماعى والسياسى ، وما أعقب ذلك من تغيرات اقتصادية موازية للردة القومية والعَلْمَانِيّة ، وما فرضه تفجر الثروة النفطية من تغيرات فى سوق العمالة ، وهجرة مثقفى المثلث المشرقى (وغيره)، وما صحب هذه التغيرات وتلك الهجرة من تحولات فى الترتيب القيمى لدى المثقفين ـ أقول إن « النكسة » وما نتج عنها قد تركا المجال خالياً أمام إسلام النفط ، لينتقل من منطق التبرير الدفاعى لأوضاع خاصة بدولة خليجية ، أو خصوصية قطرية ، إلى الاندفاع بدعوته إلى الأقطار التى كانت تصادره ، وطرح مشروع بديل ، يعد بتقديم ما عجزت مشاريعها السابقة (القومية / الإنسانية) عن صنعه ، وأصبحنا نسمع من يقول(١٤):

« حديث الحل الإسلامى » هو حديث الساعة داخل العالم الإسلامى وخارجه ، هو القضية التى تشغل بال الذين

يرجون والذين يخشون ، بعد ما فشلت كل الحلول البديلة
. . . وبعد ما بدا أن كل القوى قد تآكلت أو استكانت . . .
سكتت كل الأصوات ، وبقى أنصار « الحل الإسلامى »
وحدهم فى الساحة » .

وقد زاد من مخايلة خطاب إسلام النفط ، وما يعد به من حل إسلامى ، انتصار الثورة الإيرانية ، وما صحب بدايتها من وعد بالارتقاء بالإنسان المسلم وتحريره، على نحو أسهم (بطرائق غير مباشرة) فى ولادة « اليسار الإسلامى» وانتشاره النسبى ، حيث الدعوة المجددة بالعودة إلى النص الأول، وإعادة إنتاجه تأويلاً ، لكى يسهم فى الانتقال من العقيدة إلى الثورة ، ويسهم فى تحقيق حلم أن تمتلىء الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً بواسطة « فرقة ناجية » مغايرة .

وبقدر ما كانت الأنظمة السياسية (التقدمية ؟) تتراجع عن أحلام «الحرية ، الاشتراكية ، الوحدة » التى بشرت بها فى الوطن العربى كله ، وتكشف عجزها عن تحقيق ما وعدت به جماهيرها ، على مستويات العدالة الاجتماعية والتحرر القومى والفردى ، وذلك بسبب طبيعتها التى لا تفارق خصائص « الدولة التسلطية »[١٥] ، كانت هذه الأنظمة تسعى إلى المصالحة مع الأنظمة النفطية الخليجية الغنية ، والحصول على الدعم المالى منها . وفى الوقت نفسه ، انطلقت ثقافة نفطية موازية لإسلام النفط ، تسعى إلى فرض نماذجها وقيمها المصاحبة لثراء النفط وأنماطه الاستهلاكية ، وتعمل على تغيير علاقات الثقافة العربية المعاصرة ، وأدوات إنتاجها ، بما يوجه هذه العلاقات والأدوات إلى ما يشبع المستهلكين (الجدد) ولا يناقض نسقهم

الإيديولوجى أو يهدده من ناحية ، ويباعد بينهم وبوادر الحداثة أو مشروعاتها التى لا تعنى سوى الابتداع من ناحية ثانية ، وتؤكد ـ بقدر ما تنشر ـ رواكزها الأصولية التى لا تعنى سوى الاتباع من ناحية ثالثة .

فى هذا السياق ، أخذ إسلام النفط يحتكر لنفسه صفة الخطاب الناجى ، خاصة بعد أن خفت بريق الثورة الإيرانية وما بدا من أن وعدها الحالم بعيد المنال ، وأن أموال النفط هى المنال . أضف إلى ذلك ما يتجاوب به هذا الخطاب مع بنية الثقافة السائدة بين الأغلبية السنية ، حيث المذاهب النقلية الغالبة هى الأصل . وبقدر ما أخذ خطاب إسلام النفط يحتكر لنفسه صفة « الإسلام » بالقياس إلى كل خطاب مغاير ، أصبح كل خطاب مخالف دريئة لأن يوصف بالابتداع ، بالمعنى الذى ينفى عنه صفة « الإسلامى » ، فى صراع التأويلات المتضادة ، استنطاقا لمعنى مؤول فى حديث افتراق الملة على ثلاث وسبعين فرقة ، اثنتان وسبعون منها فى النار وواحدة فى الجنة ، فإسلام النفط هو إسلام « الفرقة الناجية » ، بعد أن فشل الجميع ونجح أصحاب « الحل الإسلامى » . وكما يقوم خطاب هذا الإسلام بدور التبشير بهذا الحل ، وتقديم مشروعه البديل ، فإنه يقوم بدور الدفاع عن هذا المشروع ، ومواجهة إمكان ولادة مشروعات (يسارية) جديدة ، أو على الأقل عودة مشروعات الخمسينيات الناهضة إلى اقتحام مجاله الحيوى ، وذلك بإعادة الدول التى اقترفت إثم هذه المشروعات إلى هدى « الاتّباع » الذى لا يعنى ـ فى هذا السياق ـ سوى الطاعة السياسية لأنموذج « دولة تسلطية » جديدة فى الخليج والجزيرة (١٦) .

ولأن خطاب إسلام النفط يطرح نفسه بوصفه المشروع البديل الذى ينبغى

أن يتقدم كل المشروعات ويستبدل بها ، ليفضى بالأمة إلى النجاة ، بعد أن شهدت هذه الأمة ما انتهى إليه ابتداع الفرق الضالة عام ١٩٦٧ ، فإن هذا الخطاب يحاول أن يضفى على نفسه صفة الشمول ، بقواعده التى تنظم الدين والدنيا ، وتمتد من الميتافيزيقى إلى الفيزيقى ، فى سياق يصل الفنون بالعلوم ، والمعرفة الدينية بأشكال الفعل الاجتماعى ، وأشكال الوعى السياسى بألوان الوعى الأدبى ، فنسمع عن « نظرية الأدب الإسلامى » ، بوصفها النظرية الناجية فى مواجهة النظريات الغاوية ، ويتكرر الحديث عن « المسرح الإسلامى » و « النقد الإسلامى » و « الواقعية الإسلامية فى الأدب والنقد » ، جنباً إلى جنب النظريات الناجية الموازية ، حيث «التفسير الإسلامى للتاريخ » و« الاقتصاد الإسلامى » و « علم النفس الإسلامى » و«الطب الإسلامى » أو « نظريات الاجتماع الإسلامية » و « السياسية الإسلامية » . . إلخ (١٧).

وخطاب الحداثة من أهم أشكال الخطاب المضاد لإسلام النفط ، ولعله الخطاب الأكثر أهمية فى المواجهة التى نشهدها هذه الأعوام ، بعد أن خفتت نبرة غيره من الأشكال الخطابية الأخرى ، نتيجة المتغيرات الجذرية المتعددة ، قومياً وعالمياً . ويزيد من هذه الأهمية أن خطاب الحداثة متعدد الأبعاد ، متباين المستويات ، تقوم وحدته على كثرة لا تنفى انتظامه ، وتتنوع مكوناته بما يؤكد حيويته ، على نحو يجعله قابلاً للتقاطع والتداخل مع الأشكال الخطابية « الاشتراكية والقومية » و « الليبرالية »، وقادراً على تأسيس نفسه بتراث عقلانى مضاد للتراث التقليدى / النقلى / الاتباعى ، وقابلاً لأن يأخذ من « الآخر » دون أن يفقد خصوصيته ، فلقد وصل هذا

الخطاب إلى درجة من تنوع الوعى الذاتى واكتماله ، بعد حوار طويل مع أشكال الخطاب الموازية له ، طوال فترة المد القومى .

ومن الطبيعى أن يمثل خطاب الحداثة نقيضاً صارماً لكل ما ينطوى عليه خطاب إسلام النفط من دلالات ، فالحداثة تعنى الإبداع الذى هو نقيض الاتّباع ، والعقل الذى هو نقيض النقل . وهى تؤكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة الفعل الاجتماعى السياسى لا تتشكل إلا انطلاقاً من حرية الفرد وقدرته على الاختيار ، ومن ثم مسؤوليته الواعية فى صياغة أفعاله وتوجيهها ، وفهم عقيدته وتأويلها ، بالمعنى الذى يجعل الممارسة الدينية القائمة على الاختيار وجهاً آخر للفعل الاجتماعى السياسى الذى لا يناقض العدل أو يفارق الحرية ، حيث لا يغدو الفرد العارف ـ صانع المعرفة ومبدع الفعل ـ مذعناً إذعان التقليد للجماعة ، كأنه متلق سلبى لا يسهم فى تأسيس معرفة أو صياغة فعل ، بل يغدو منتجاً ، فاعلاً ، مريداً ، مختاراً ، فى صياغة معرفته وأفعاله التى هى مسؤوليته وشرط حريته مع الجماعة وضدها على السواء . إن الفرد الحداثى يتأبى على التأويل النقلى الذى يجعل صورة «الشيطان» تلازم « الواحد » أو من يخالف الجماعة ، ويؤسس صورة الإنسان المغاير الذى يحركه وعى ضدى ، وتوتر معرفى لا تهدأ رغبته فى البحث عن أفق مغاير واعد .

وإذا كانت الحداثة تعنى ـ فكرياً وعلمياً ـ البحث الذى لا يتوقف لتعرف أسرار الكون وتعمق اكتشاف الطبيعة ، والسيطرة عليها وتطوير المعرفة بها ، ومن ثم الارتقاء الدائم بموضع الإنسان من الأرض ، فإنها تعنى ـ اجتماعياً وسياسياً ـ الصياغة المتجددة للمبادىء والأنظمة التى تنتقل بعلاقات

المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية ، ومن الاستغلال إلى العدالة ، ومن التبعية إلى الاستقلال ، ومن الاستهلاك إلى الإنتاج ، ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلطية إلى الدولة الديمقراطية . بذلك تجعل الحداثة الإنسان جديراً بالصورة التى كرمه الله بها ، حين خلق آدم على صورته واستخلفه على أرضه . وإذا كانت الحداثة تغير عالم هذا الإنسان ، فإنها تسبق ذلك بتغيير إبداعه ، على نحو يغدو معه المفهوم الأدبى للحداثة قرين المغامرة الدائمة فى اللغة وباللغة ، لصياغة التساؤل الذى لا ينقطع ، واكتشاف الأفق الذى لا ينغلق ، وتجريب الأداة التى لا تفارق هاجس التوتر والتغير والتجدد .

إن الحداثة ـ بهذا الفهم ـ تبشر بإنسان قدرته على التمرد لا تفارق نهمه فى التعرف ، وتساؤله الذى لا يتوقف لا ينفصل عن تطلعه الدائم إلى إبداع (١٨):

يغير اللحمة والسداة والتكوين كأنه يدخل من جديد فى سفر النشأة والتكوين .

هذا الإنسان ليس سجين دائرة الزمن المنحدرة دوما ، أو مفعولاً لها . إنه الفاعل الذى يحرك زمنه بتمرده ، وبما يمارسه من حريته التى تجعل منه صانع تاريخه ، فى زمان يتقدم ولا ينكص ، يتطور ولا يتخلف ، بتراكم الخبرة وإضافة الوعى ومجاوزة السؤال ، حيث يضيف السابق إلى اللاحق ، لا على سبيل الائتساء والاتباع بل على طريق الابتداع والانقطاع .

وإذ ينفى هذا الفهم عن خطاب الحداثة الثنائية الجبرية ، الملازمة لمقولتى الزمن والإنسان ، فإنه ينفى الثنائية المتضمنة لعلاقة الأعلى /

الأدنى، ويستبدل بمنطق التقابل غير المتكافىء منطق العلاقة الجدلية ، حيث يتفاعل الحاكم والمحكوم ، السابق واللاحق ، الرجل والمرأة ، الأنا والآخر ، وينتفى معنى الحقيقة الجاهزة ، القَبْليّة ، سابقة الصنع ، التى ينقلها الأعلى إلى الأدنى ، ويحل محله معنى مقابل لحقيقة نسبية ، متغيرة ، فى حالة صنع دائم ، تتشكل فى خطاب حوارى ، تسهم كل أطرافه فى إنتاجه .

ولأن الحداثة تحيا فى مناخ التساؤل المتوتر ، بعيداً عن عبودية التقليد والجبر ، فإنها تتخطى « النموذجية » و « المرجعية » ، وتتحرك فى أفق يجدد باستمرار صورة الأشياء وعلاقة الإنسان بها ، على نحو يجعل من خطابها خطاباً يبشر برؤيا جديدة ، هى ـ جوهرياً ـ رؤيا تساؤل واحتجاج : «تساؤل حول الممكن ، واحتجاج على السائد » [١٩] . وتتشكل هذه الرؤيا، فى لحظة تاريخية متميزة ، تتقابل فيها الأوضاع ، وتتصارع فيها الاتجاهات السياسية ، وتتصادم المصالح الاقتصادية ، وتزدوج الثقافة فى ثنائيات متضادة تضاد السائد / الهامشى ، والثابت / المتحول، والسلف / الخلف ، والنخبة / الجماهير ، والمستغِل / المستغَل ، والمتأصِّل / الوافد، فى سياق اجتماعى يغدو معه خطاب الحداثة معبراً عن [٢٠] :

> « التناقض والتصادم بين البنى السائدة فى المجتمع ، وما تتطلبه حركته العميقة التغييرية من البنى التى تستجيب لها وتتلاءم معها » .

وإذ يباعد هذا الفهم للحداثة بين خطابها وخطاب إسلام النفط ، تباعد النقائض المتصارعة التى ينفى وجود أحدها حضور الآخر ، فإن هذا التباعد

يصل كل خطاب من الخطابين المتناقضين بنظيره فى الحاضر والماضى على السواء . إذ بقدر ما يعود خطاب الإسلام النفطى إلى التراث النقلى ، يستمد منه تأصيلاً ، أو يجد فى اتباعه تبريراً ، فإن خطاب الحداثة يصل نفسه بالتراث العقلى ، التجريبى ، الحدسى ، حيث تتأسس صورة مغايرة للفرد ، الفاعل ، المختار ، المريد ، معرفة وعملا ، فى سياق يؤكد أولوية الفعل الإنسانى فى تأسيس المعرفة وصياغة الواقع ، بكيفية تنفى ـ بقدر ما تواجه ـ الأولوية المطلقة للتقليد والجبر ، وما يقترن بها أو يترتب عليها من أولوية التسليم فى علاقة الفرد بالمؤسسة الدينية ، وأولوية الطاعة فى علاقة الحاكم بالمحكوم ، وأولوية النقل فى علاقة الخلف بالسلف ، فى سلسلة المتوازيات التى يتجاوب فيها الدينى والدنيوى ، الاجتماعى والأدبى ، الفنى والعلمى .

وإذ يصل خطاب الحداثة نفسه بأشباهه فى تراث الماضى ، فإنه يصل نفسه بما يدعمه فى إنجاز الحاضر ، ويتأثر تأثر التفاعل والحوار بحداثة الآخر ، مكرراً بذلك الآلية التى انطوت عليها تجليات الحداثة العربية دائماً فى عصور التراث ، حيث يتخلق الوعى الضدى للحداثة من الإدراك المتمرد لصورة الحاضر موصولة بماضى الأنا وحضور الآخر على السواء .

وكما حدث فى الحركة الأولى للحداثة العربية التى تأسست ملامحها منذ القرن الثانى للهجرة ، مؤسسة بذلك أول أشكال الانقطاع الابتداعى ، العقلى ، ومن ثم بداية الصراع مع التيار النقلى الاتباعى ، حيث تفاعلت هذه الحركة مع الآخر الذى أنتج ثقافة العالم القديم (الهند ـ فارس ـ اليونان) تفاعل الفكر الذى لا يكتمل وعيه بذاته إلا بتأملها فى آخر سواه ، بعيداً عن

منطق التقليد أو التسليم الذى يتناقض مع الوعى الضدى الذى لا بد أن ينطوى عليه كل خطاب حداثى ، حدث الأمر نفسه فى خطاب الحداثة العربية المعاصرة ، حيث تخلق وعيها الضدى من إدراك صورة الحاضر موصولة بماضى الأنا سلبا (حيث تراث النقل والاتباع) وإيجاباً (حيث تراث العقل والابتداع) وحضور الآخر سلبا وإيجاباً فى آن .

- ٥ -

كيف يستجيب الخطاب الإيديولوجى لإسلام النفط إلى الحداثة ؟ إنّ الصدام واقع لا محالة ، فالحداثة لا تمثل نقيضاً معرفياً للأسس القارة التى يتكون منها إسلام النفط بل تمثل نقيضاً وجودياً واجتماعياً وإبداعياً . ولا يتوقع المرء من الخطاب الإيديولوجى لإسلام النفط سوى الاستجابة العدائية إلى الحداثة وخطابها الضدى . ولكن عنف هذه الاستجابة ، والحدة البالغة التى يتحول بها الرفض إلى حرب قمعية للحداثة الأدبية بوجه خاص ، بوصفها طليعة الحداثة ، وتعدد أشكال هذه الحرب وتنوع وسائلها الإعلانية - الخطبة فى المسجد والحفل ، الكاسيت ، المنشورات والملصقات فى معاهد العلم والجامعات والمنتديات ، المجلة ، الكتاب - كل ذلك يتطلب التفسير ويفرض التحليل .

ويبدأ التفسير بما ينتج عن الحداثة نفسها من صدمة تهدد أبنية الوعى الاجتماعى السائد من ناحية ، ومن استجابتها إلى متغيرات التحديث فى هذه المنطقة من ناحية ثانية . إن لحظة الحداثة قرينة لحظة التحديث . قد لا تتطابق اللحظتان تماماً . ولكن ما بينهما من علاقة متعددة الأبعاد تجعل من انبثاق إحدى اللحظتين علة ، أو بشارة ، أو علامة على انبثاق اللحظة

الثانية . ولا يمكن لمجتمع أن تتطور أدوات إنتاجه المادى ، فى مستويات متعددة ، دون تحديث يحمل بذور الحداثة فى طياته ، على نحو ذاتى من داخل المجتمع ، وعلى نحو يجاوز الداخل إلى الخارج ، حيث ينفتح المجتمع على غيره ، مهما كان حذره ، ويتقبل حداثة الآخر ، كما تقبل وسائل تحديثه . وإذا كانت لحظة التحديث ترتبط بتغير أدوات الإنتاج المادى وتغير علاقاته، فإنها تعنى - من ثم - ما ينتج عن هذا التغير ، أو يوازيه ، على مستوى عمليات إنتاج المعرفة وعلاقاتها ، على نحو يؤدى إلى تولد تناقض بين أبنية المجتمع السائدة وما تتطلبه أدوات التحديث وعلاقاته، مادياً ومعرفياً ، من أبنية تستجيب إليها وتتلاءم معها .

وأحسب أن المجتمع فى الخليج والجزيرة قد وصل إلى مشارف هذه اللحظة ، وأن عنف الاستجابة المضادة إلى الحداثة ، والنبرة الهجومية عليها يرتبطان بالشعور بهذه اللحظة المزدوجة ، والخوف من أن يصل التناقض بين طرفيها إلى ما يهدد المجتمع ، فالحداثة ليست خطراً وافداً فحسب ، بدعة طارئة يحملها المتعلمون المتكاثرون من الخارج ، أو ينقلها المثقفون عن الآخر البعيد ، وإنما هى - فضلاً عن ذلك - عنصر ذاتى ، وعى ضدى يتولد داخل أبنية المجتمع ، ومن صميم علاقاته ، ونتيجة تغيراته الذاتية التى هى علامة على بواده تحول آتٍ . قد يكون الوعى الضدى المتولد ثانوياً بالقياس إلى أبنية الوعى السائدة ، ولكن تلك طبيعته الهامشية دائماً . أضف إلى ذلك أن ما يتصف به من إغواء وقدرة انتشارية ، وعدوانيته المرتبطة بآليته الدفاعية، تجعل منه عنصراً خطراً لا بد من استئصاله وبتره ، دون هوادة أو تردد ، فى استجابة قمعية .

هذه الاستجابة يومىء عنفها إلى دوافعه الاجتماعية السياسية المضمنة . لكن هذه الدوافع تنكشف خلال أقاويل دالة فى وصف هذه الحداثة وأصحابها الذين « يريدون الانطلاق بلا ضوابط وبلا معايير فى كل شىء ، فى الفكر والأدب ، وبالتالى فى الحياة عموماً » ، والذين « يسعون من خلال الغموض إلى إنشاء وإيجاد واقع فكرى جديد ، منفصل ومقطوع عن واقع الأمة الفكرى وماضيها العلمى والعقلى والأدبى » . إن الحداثيين « أصحاب فكر تغييرى ، يسعى لتغيير الحياة » ، فهم « ينادون بإلغاء كل شىء » ، و «يسعون لكى يفرز هذا الفكر حركة اجتماعية خاصة » ، و « لا يرضون بالتغيير السلمى ولا يقرونه وسيلة من وسائلهم »(٢١) .

ويغض النظر عن صدق هذه الأقاويل أو كذبها، فإنها تكشف عن البعد الاجتماعى الكامن وراء عنف الاستجابة ، وفى الوقت نفسه تشير إلى موقف دفاعى يغطى خوفه بالغلو فى عنفه ، خصوصاً حين تبرز الإشارة إلى ما فى الحداثة من « فكر تغييرى » يستثير الآلية الدفاعية لخطاب إسلام النفط، فكلما ازداد هذا الخطاب خوفاً من الحداثة ازداد عنفاً فى الهجوم عليها ، من حيث هى(٢٢) :

- « منهج فكرى ، ذو نظرة محددة للكون والحياة والإنسان وعلاقتها ببعضها وبدايتها وغايتها ونهايتها » .
- « منهج شمولى . . . يمنح الحياة بعداً جديداً ، وينشىء فيها واقعاً جديداً » .
- « منهج فكرى متميز يسعى لتغيير واقع الحياة ، ليتفق مع ما يطرحه ذلك الفكر من مفاهيم وأساليب للحياة ، ومن نظرات خاصة لصياغة الإنسان وفق معطيات ذلك الفكر » .

مما يؤكد أن الحداثة ـ عند خصومها ـ ليست تصورات جزئية خاصة بمدرسة أدبية أو حركة فنية ، وإنما هي «رؤيا عالم» تهدد العالم الذى ينطقه إسلام النفط ويبرره ، بما تحمله هذه الرؤيا من حلم عن « واقع جديد » يؤدى إلى « إلغاء كل شىء » .

ـ ٦ ـ

ومن اللافت للانتباه أن الخطاب المعادى للحداثة لا يصل إلى ذروته وأقصى عنفه إلا إزاء النص الشعرى الذى يعبث بتصوراته النقلية عن الإنسان ، أعنى النص الشعرى الذى يحرك الرعب الاجتماعى من الحداثة ، وينطق رفض المقولة المضمنة عن الإنسان المجبور ، فيفجر صورة الإنسان الخانع ، الراضى بما قسم له ، ويستبدل بها صورة إنسان آخر ، مختار ، مريد، قلق ، متوهج برغبته فى المجاوز ، متلهب بحلمه فى الصعود إلى ما ينفى به جبرية سجنه فى طقس القدر ، وتقليدية معرفته فى طقس الوطن ، على نحو أقرب إلى ما يومىء إليه المقطع التالى من قصيدة عبدالله الصيخان «كيف صعد ابن الصحراء إلى الشمس » (٢٣) :

اصعد يا حبة قلبى ، اصعد
ستلاقى رهطا يسترقون السمع على درجات الكون ،
فحادثهم . .
اسمع ما يعطيك مفاتيح الأشياء وما يمنح ساقك فى
الربيع مدى ويديك نهار .
هذى آخر عتبات الكون الكامل .
أنت الآن على لهب منها فادخل .

وتيمم بالنار وصلِّ .

تأمل ما حولك .

زَاوِجْ بين الرمل وبينك ، وبين النار وبينك ، وبين الماء ،

وبينك ،

وادخل فى جدل الأشياء .

أنت الآن ترى .

أنت الآن .

ترى .

إزاء هذا الإنسان المتطلع إلى امتلاك مفاتيح الأشياء وسر الحركة ، المتيم بنار الثورة ، الذى يدخل فى جدل مع الأشياء ليرى ويكتشف ، ويندفع فى التجربة الحية ، خطوه الريح ، إلى آخر عتبات الكون : حيث النار رمز المعرفة والتجدد والخلق والتمرد ، والماء رمز الولادة الجديدة والتخلق - إزاء هذا الإنسان يتفجر عنف خطاب إسلام النفط ، وتتوجه حملته القمعية . قد تتغيرَ الأساليب وتتحرك فى اتجاهات متنوعة ، لكنها تبدأ من هذا الإنسان ، ابن الصحراء الجديد ، الصاعد إلى الشمس .

والخطيئة الأولى لهذا الإنسان الجديد التى تتفرع عنها كل خطاياه ، وتنبثق عنها كل آثامه ، هى التمرد الذى يؤكد حريته وإرادته ، وقدرته الخلاقة التى تنفى ما طبع عليه من جبر ، وما فطر عليه من « تقليد » . هذه الخطيئة تضع الإنسان الجديد ، ابن الصحراء ، مباشرة ، فى مواجهة صدامية حتمية مع « القدر » المقدور عليه تأويلا لا نصا ، أعنى مع الصيغة الاتّباعية للقدر السائدة فى نصوص الإسلام النفطى و مكونات خطابه ،

بكل ما تنطقه هذه الصيغة وتؤكده من دلالة اجتماعية تكمن وراء سطح الدلالة الدينية ، وتبرر تأويلها على هذا النحو دون ذاك . هذه الخطيئة تتكرر لافتة فى هجوم الإسلام النفطى على فكر الحداثة وإبداعها ، وتزداد إلحاحا فى الشعر بوجه خاص ، وتتجلى فى أقوال من قبيل :

- « عدوان شرس على المفهوم الإسلامى للقدر » .

- « إنهم يعمدون إلى العبث بالمفهومات والمقومات الدينية ويستخفون بمقام الألوهية ويهزءون بالقدر » (٢٤) .

- « فى هذين البيتين ما يشعر بالتذمر من القضاء والسخط عليه» (٢٥) .

- « ظهر فى الأدب العربى الحديث اتجاه نحو العبث بالمفهومات الدينية العليا والاستخفاف بمقام الألوهية ، ونشر الصور والعبارات التى تهوّن من شأنها ، بل وتتطاول فى وقاحة كبيرة عليها ، وتصور القدر على أنه ظلم محض ، يعاند الرغبات البشرية ويحبس لحظات السعادة عن البشر ، وتصور الإنسان على أنه بطل يقوم بمغامرات ومجازفات تتحدى سلطانه » (٢٦) .

هذه الأقوال مثال على غيرها ، وكثرتها اللافتة لا تختلف عن إلحاحها فى ما تدل عليه . وهى تتوجه إلى مقاطع وقصائد لشعراء الحداثة ، خارج منطقة الخليج والجزيرة وداخلها على السواء ، وتنهمر كالحراب على كل أدب حداثى .

ولكن ثمة قصيدة نالت دون غيرها أكبر قدر من هذه الحراب ، ونال

صاحبها أكبر قدر من الهجوم ، بوصفه رمز الحداثة والتحديث البارز فى هذه المنطقة . أعنى عبد العزيز المقالح ، الشاعر اليمنى الذى جاوز إبداعه أفق المنطقة ، وصار أحد أعمدة الشعر العربى المعاصر .

وخطيئة هذا الشاعر هى خطيئة أقنعته الإبداعية ، تبدأ بالرغبة فى مجاوزة زمن الثبات والجمود والاتّباع ، ومن ثم « الخروج من الجلد » وتنتهى بفعل «الكتابة بسيف الثائر على بن الفضل » حيث القلم الذى يتحول إلى سيف ، والأحرف التى تتلألأ بالوعد (٢٧) :

كل حرف لسان من الماء

حنجرة يتوقد فيها

الحنين إلى الفعل

يشتاق ،

يرفض ،

يعتصر السحب المبحرات على الغيم مزنا

ليغسل جدب القرى .

و « الحنين إلى الفعل » - فى هذا السياق - قرين « نجمة الصبح » التى تطلع من « قفص الليل » ، وتغدو « شمسا » تشرق فى قصيدة « الكتابة بسيف الثائر على بن الفضل » ، على نحو يتجاوب ودلالة صعود ابن الصحراء إلى « الشمس » فى قصيدة عبد الله الصيخان .

ولكن « الحنين إلى الفعل » - عند المقالح - يبدأ برفض ما يسجن الإرادة ، وتأكيد الحرية المناقضة للجبر ، والزمن ، والتقاليد ، والرجال

الخارجين من بطون الكتب الصفراء فى كل عصور التاريخ . إن « قدر » الإنسان هو « اختياره » واختياره شعار حريته وعلامة مجده ، فالاختيار فعل، حركة صوب الآتى ، وصل للانقطاع الذى يفصل بين زمن الرماد وزمن الورد ، لأنه الإرادة التى تعى حضورها والوعى الذى يؤكد وجوده ، والكتابة – الفعل التي تهز جذوع القبيلة ليخرج من طلعها وطن منتظر .

هكذا أصبح عبد العزيز المقالح « أحد سدنة الحداثة المشهورين » من الذين نالوا مرتبة الإمامة عند الحداثيين لدينا » ، فيما تؤكد « الكاسيتات » التى تم توزيعها فى المملكة السعودية والتى نشر بعضها فى مجلة « الناقد » . وأصبح المقالح – كذلك – « شاعر الرموز المرفوضة » فيما تؤكد إحدى المقالات المنشورة بمجلة « الدعوة » السعودية . وهو « ملحد خبيث » فيما يؤكد كتاب « الحداثة فى ميزان الإسلام » ، حيث نواجه المزيد عن « صاحب الفكر اليسارى . . . المغرم بماو الشيوعى الصينى . . صاحب القصيدة الشهيرة » . وذلك كله من قبيل العينة التى تكشف عن بعض ما يواجهه هذا الشاعر الكبير ، الناقد اللافت ، من اتهام وهجوم . ولكن ما القصيدة الشهيرة التى أنصب عليها الهجوم ، واتهم الرجل بسببها بالإلحاد ؟ إنها قصيدة «الاختيار » التى نذكرها كاملة لنرى سبب الاتهام [٢٨]:

بين الحزن الراكع والموت الواقف ،

أختار الموت .

بين الصمت الهانى والصوت الدامى ،

أختار الصوت .

بين اللطمة والطلقه ،

بين السوط وبين السيف ،

أختار السيف .

هذا قدرى . .

هذا مجدى . .

هذا شوق الإنسان

ـ ٢ ـ

كان الله – قديما – حبا ، كان سحابة ،

كان نهارا فى الليل ،

وأغنية تتمدد فوق جبال الحزن .

كان سماء تغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض .

أين ارتحلت سفن الله . . الأغنية ، الثورة ؟

صار الله رمادا ،

صمتا ،

رعبا فى كف الجلادين ،

أرضا تتورم بالبترول ،

حقلا ينبت سبحات وعمائم .

بين الرب الأغنية الثورة ،

والرب القادم من هوليود ،

فى أشرطة التسجيل ،

فى رزم الدولارات ،

رب القهر الطبقى . .

ماذا تختار ؟

– أختار الله . . الأغنية، الثورة .

- ٣ -

كان الحب ربيعا لفصول العام ،

كان فتاة قدماها الخضروان على البحر ،

وكفاها للشمس ،

تمتد جدائلها فوق تلال الشعر الخضراء ،

فى نهديها خبزٌ وسريرٌ للعشاق ،

فى شفتيها خمر الحلم الأحمر .

شاخت أشجار الحب ، ذبلت عيناه . .

احترقت أوراق الأشعار ،

صارت كل فصول العام شتاء .

صار الحب نقودا ،

صارت كل قلوب الناس جليدا .

بين الحب الصفقه ، والحب الشعر ،

ماذا تختار ؟

- اختار الحب . . الشعر .

- ٤ -

كان الأمس طبولا ، أضرحة . . صوتا مشلولا ،

سيفا يثمر بالدم ،

واليوم . . عجوز حبلى تتألم .

طال مخاضُ الأيام .

ماذا يخفى البطن المنفوخ ؟

جبلا . . فأرا ؟

بين الجبل الموعود ، وبين الفأر الواعد ،

بين الأمس القاتل ، واليوم المقتول ،

ماذا تختار ؟

أختار غدا .

إن دلالة عنوان القصيدة نفسه - الاختيار - لافتة بما تؤكده من تمرد على «الجبر» و «القدر» الملازمين لمفاهيم الإنسان التى ينطوى عليها الخطاب النقلى الاتباعى ويبررها . أما القصيدة نفسها فتنبنى كلها على ثنائية

متعارضة تتسرب رأسيا وأفقيا عبر مقاطعها الأربعة ، فتصوغ دلالة متناقضة الطرفين ، وجود أحدهما نفى لوجود الآخر . وفى الوقت نفسه يشير حضور كليهما إلى ما هو غائب، ويومىء إليه النص على سبيل التضمن أو اللزوم . أما التضاد الذى تنبنى عليه الثنائية المتعارضة فيضع « إنسان - التقليد » مقابل « إنسان - الاختيار » . يلتصق الإنسان الأول - القديم (فى المقطع الأول) بالحزن الراكع والصمت الهانى ، والإذعان إلى اللطم ، والخنوع إلى السوط . ويتحالف التأويل الدينى الذى يبرر وجوده (فى المقطع الثانى) مع النخبة التى تملك السلطة والثروة التى تناقض الحب والشعر (فى المقطع الثالث) والتى تحيل الماضى إلى صوت مشلول وطبول جوفاء وسيوف تثمر بالدم (فى المقطع الأخير) . فى مقابل هذا الإنسان ، يتخلق إنسان آخر ، يتمرد لا يذعن ، يختار الموت الواقف والصوت الدامى والطلقة التى تأتى بالنهار والسيف الذى يصعد بالغد (فى المقطع الأول) ، وصورة الله العادل الذى استخلفه على أرضه وخلقه على صورته (فى المقطع الثانى)، ويختار الحب والشعر رمزين للتجدد والإبداع (فى المقطع الثالث) والمستقبل الذى يتولد بين الأمس القاتل واليوم المقتول (فى المقطع الأخير) .

هذا « الاختيار » الحاسم الذى تنطقه القصيدة تؤكده حركتها التكرارية المتعاقبة ، ويؤكده التتابع اللافت للفعل « أختار » ، حيث « الأنا » تؤكد حضورها الفاعل وضميرها المستتر وجوبا . وتتابع المدلولات التى توازى حركتها حركة دوالها ، لا تسبقها الدوال أو تتصدرها ، كى لا ينصرف الانتباه من المحمول الأهم إلى الحامل المهم ، فلا استعارات مركبة ، أو تداخل فى الزمن ، أو امتداد كتابى فى الصورة ، بل تتصدر المدلولات

جازمة، مباشرة ، قاطعة ، موجزة التراكيب ، إنشادية الدوال ، شفاهية التكوين فى غير حالة ، لتؤكد فعل الاختيار وطبيعته الحاسمة التى تستبدل بالإنسان القديم المقدور إنساناً جديدا قادرا .

وعندما يتحول مفهوم القدر بفعل الاختيار ، ويغدو مرادفا للاختيار نابعا من داخل الإنسان ، لا يهبط عليه من الخارج كالجبر أو القهر ، عندئذ يتحول مفهوم الألوهية نفسه ، وتتجاوب الدلالات الرأسية مع الأفقية ، ليبرز من الثنائية المتعارضة فى طرفها الأول الدال المنفى - « رب القهر الطبقى» - الذى يغدو علامة على عصور يشيخ فيها الحب (الإنسان) والشعر (الإبداع)، وسلاحا يلزم سوط الجلادين ورعب المجلودين ، وتبريرا تأويليا يضع الشرع فى خدمة الحكم ، فيتقلص الشرع إلى سبحات وعمائم ، ورزم من دولارات تبرر كف الجلادين ، وتبارك الرب القادم من «هوليود » كى يسرق أرضا تتورم بالبترول ، بين الأمس القاتل واليوم المقتول .

إن نفى الدال الذى ينطوى على « رب القهر الطبقى » يبدأ بوضعه إزاء نقيضه « رب الأغنية - الثورة » . والمدلول المراوغ الذى يومىء إلى منتجى صورة هذا « الرب » يعابثه الدال الذى يكشف - بالمجاورة - عن تلازم ما تخفيه «العمائم » ، أو تتوجه إليه « سبحات » المسبحين من « رزم الدولارات» من ناحية ، و « الرب القادم » فى « أشرطة التسجيل » من « هوليود » من ناحية ثانية . وذلك تقابل يفرض نفسه على القارىء كى يختار ، بدوره ، فى سياق الصراع الاجتماعى المكبوت ، والنص الأوسع لما لا يقال ، بين « رب القهر الطبقى » فى التأويل النقلى الاتباعى و « رب العدل » الذى يتجلى مناقضا للأمس القاتل واليوم المقتول ، وقرين الأغنية التى تذيب جبال الحزن

وتغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض ، ومباركا الفعل الإنساني (الحب، الشعر) الذى تتولد منه شوس التكوين وأفعال الخلق . وإذ تقوم الحركة الأفقية للدوال على التقابل بين هذا « الرب » وذاك، فإن التقابل يسقط نفسه رأسيا، فيلازم « رب القهر » غياب الحب والخصب والإبداع ، واغتراب الإنسان فى عالم النقود ، وتحول الحاضر إلى أضرحة وطلول وأصوات مشلولة، ليبرز النقيض الذى يبارك الغد الطالع من رحم الفعل ويؤكد اختياره .

وتفرض حدة هذا التقابل فى القصيدة نفسها على القارىء الذى يغدو وعيه مجالا لحركتها الأفقية والرأسية ، بكيفية موازية للعملية الاستبدالية التى يتبادل بها الضمير « أنا » موضعه مع الضمير « أنت » ، فى حركة المحولات اللغوية التى تجعل من وعى « الأنا » وعى « الأنت » ، فتنقل « الأنت » من حياده إلى انحيازه ، ومن سلب التلقى إلى إيجاب الإسهام ، فتخرجه من ثباته ، وتقذفه خارج عجزه وتضعه إزاء مصيره ، وتعلمه معنى أن يختار.

ترى ماذا يحدث لو اختار القارىء أن يختار ؟ إن كل شىء يتغير . يتحرر النص الأول (الإسلام الأصل) من النص الثانى (إسلام النفط) ، ويفقد النص الثانى سطوته ، فينفتح الأول على آفاق العالم الحديث وتنفتح عليه . وفى الوقت نفسه ، يتحرر الإنسان من القدر المقدور عليه اجتماعيا وليس دينيا ، ويتأسس وعيه الحديث الذى يعيد إنشاء علاقته بنفسه والعالم من حوله . وذلك هو الرعب الذى تنطوى عليه دوافع إسلام النفط فتصبح آلية دفاع مضاد ، تستهل بهذه الصرخة :

« الله أكبر ، لقد استبان الصبح لذى عينين ، فلم تعد الحداثة مجرد قوالب أدبية وأشكال تعبيرية للشعر والنثر والنقد ، كما يصرون ويريدون أن يقنعونا ، كلما أراد أحد أن يعترض عليهم ، بل هي منهج شمولي أتوا به لكي يمنح الحياة بعدا جديدا ، وينشيء فيها واقعا جديدا » [ص ٥٤] .

- ٧ -

ولكن كيف تتبنى هذه الصرخة ؟ وكيف تتشكل المنطوقات الخطابية الآلية الدفاعية ؟ إنها تتبنى وتتشكل بالكيفية التى ينبنى بها كل فعل إيديولوجى يتجه بمبناه إلى غايته ، أعنى بواسطة « التخييل » (٢٩) الذى يراوغ به الفعل علة إنتاجه ، ويبرر الغاية من هذا الإنتاج ، بصياغة منطوقات متشابكة ، هى مصاحبات وترابطات دلالية ، تخفى التوجهات التى ينطلق منها الفعل ، وتحول دون إدراك علته الأولى على مستوى الإرسال من ناحية . وتوقع الإيهام الذى يتعدى بمن يستقبل الخطاب من الحياد إلى التعاطف ، ومن التشكيك إلى التصديق ، ومن المعاندة إلى التسليم ، ومن الانفعال إلى الفعل ،على مستوى تلقى هذا الخطاب من ناحية ثانية .

وأول خطوة فى ذلك هى ما يمكن أن تسميه « التحويل الدلالى » ، حيث يتلاعب الخطاب بالدوال ، فى عملية تبرير دفاعى ، تستبدل بالدوافع الحقيقية دوافع بديلة ، على نحو يصرف المتلقى عن التساؤل عن معنى الحداثة ، ويعجل به إلى نقيضها قبل أن يتعرفها ، ويسرع بجذبه إلى هذا النقيض بإيقاع صفة الإسلام عليه وحده، وإثارة انفعالات المتلقى بما يسبق رويته ، ويطغى على عقله ، ويستثير مكنوناته الوجدانية اللاشعورية ،

فيستجيب (المتلقى) إلى الخطاب تخييلا ، بالمعنى الذى يقوم به التخييل مقام الروابة ، أو يسبقها حين يعاجل المتلقى بالانفعال الذى يقوده إلى تصديق لا روية فيه ، أو قبل أن يستدرك برويته ما ينبنى عليه فعل التخييل، أو ما ينطوى عليه من تزييف لوعيه .

فى سياق هذاالفعل ، تضفى صفة « الإسلامى » على كل ما تقترن به أو تلامسه سحرا تخييليا ، هو سحر المجاورة ، بغض النظر عن مدى انفراد الموصوف بالصفة أو انطباق الصفة على الموصوف ، فالمقصود بالتخييل هو التغطية على ذلك ، واستغلال ماالمجاورة الصفة / الموصوف من فاعلية إيحائية توهم الانفراد والمطابقة ،عندما تصل المدلولات المصاحبة للموصوف، بالمعنى الذى يجعل من الموصوف صورة عاكسة للصفة ، تتحد معها وتكتسب قيمتها . هذا على مستوى الحضور ، أما على مستوى الغياب، فهناك الوجه المناقض لسر المجاورة ، حيث إيباء الحاضر من مجاورة الصفة/ الموصوف إلى شبيهها / نقيضها الغائب ، على نحو يوقع جاذبية الصفة على ما يجاورها حضورا ، وينفيها عن ما يقابله غيابا .

هكذا تدخل الصفة « إسلامى » كل ما يتصف بها - « أدب إسلام»، اقصاد إسلامى » . . إلخ - دائرة الإسلام . وفى الوقت نفسه ، تخرج كل مالا يتصف بها ، من مقابلات الموصوف ، أو موازياته على مستوى الغياب، على نحو يتقابل معه « الإسلامى » و « غير الإسلامى » التقابل الذى يوهم دخول الثانى دائرة النقيض التى تبدأ بضلالة البدعة وتنتهى بالكفر . بعبارة أخرى ، إن صفة « الإسلامى » تقوم بدور الحصر الذى يقصر « الهداية » على الموصوف بها على مستوى الحضور ، وتقوم بدور

الإزاحة التى تستبعد المدلولات الضمنية للصفة عن غير الموصوف بها على مستوى الغياب ، فيقع الغائب العارى من الصفة موقع النقيض لها .

ويترتب على إيهام المخايلة الخاص بسحر المجاورة ، ويلازمها ، إيهام آخر ، يرتبط بانتقال معنى الصفة من منطوقها إلى ناطقها ، أى من الخطاب إلى منتج الخطاب ، فصفة « الإسلامى » تصل المنطوق بالناطق فى هذا السياق ، وتنتقل من الكلام إلى متكلمه ، بالمعنى الذى يوقع صفة الفعل على فاعله ، فيغدو فاعل الخطاب هو « الفرقة الناجية » ، أو من يمثلها وينوب عنها وينطق بلسانها ، فى مقابل نقيضه الغائب عن السياق ، حيث الفرق الضالة . وإذ يوقع الإيهام صفة المنطوق على ناطقه تشير صفة «الإسلامى » إليهما معا ، فتدل على « الكلام » و « المتكلم » فى آن ، وتعدّى بمستمع الخطاب من التصديق القَبْلى للكلام (الإسلامى) - بحكم العقيدة - إلى التصديق البَعْدى للمتكلم (الإسلامى) - بحكم إيهام المماثلة .

فى هذا السياق ، تظهر الدلالة التخييلية لكتب من مثل « الحداثة فى ميزان الإسلام » ، حيث يوهم العنوان أن فاعل الخطاب ، ابتداء ، هو الناطق باسم الإسلام حصرا ، على نحو يفضى إلى إيهام أن الخطاب المنطوق فى الكتاب هو خطاب الإسلام إطلاقا ، وليس تأويلا من التأويلات الاتّباعية التى تؤكدها خطبة الكتاب ، حين نقرأ - بعد الحمد والاستعاذة :

> «وبعد ، فإن الله شرف هذه الأمة حين بعث فيها نبيه وأنزل كتابه ، وجعلها خير أمة أخرجت للناس ، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، متبعة لا مبتدعة » . [ص ١١] .

ويلفتنا ذلك إلى ما يقوم عليه عنوان « الحداثة (فى ميزان) الإسلام » من إضمار لتقابل ضدى ، يرتبط بالثنائية المصاحبة لدلالة كِفَّتَى « الميزان » ، حيث التناص الذى يشير به « الميزان » إلى الشريعة التى يتناصف بها الناس، وإلى قياس الأعمال يوم القيامة وإظهارها على رءوس الأشهاد ، فى التقابل الذى تتضمنه الآيتان : ﴿ والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون ﴾ [٨-٩/ الأعراف]. وإذا وصلنا الدلالات المتناصة لدال الميزان بالدلالات المصاحبة لدال « الأسلام » نجد أن دلالات الإضافة - «ميزان الإسلام » - تتناص بدورها ، على نحو يضع « الإسلام » و - من ثم - « الهداية » فى إحدى كفتى الميزان ، ويباعد بينها و « البدعة » و«الضلالة » اللتين تقعان فى الكفة المقابلة ، فتتعارض الحداثة مع الإسلام (الاتباعى) وتهبط بها كفة ميزانه مع « البدعة » و « الضلالة » إلى « النار» ، حيث فريق من ﴿حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون ﴾[٣٠ / الأعراف] .

هذه النتيجة هى ما ينطقه كتاب « الحداثة فى ميزان الإسلام » ، إذ تغدو الحداثة قرينة الخروج على الأصل الثابت (إسلام - الاتباع) ؛ حيث يتضمن معنى « الضلالة » الانحراف عن الطريق المستقيم ، فيلازم معنى الضياع والجهل ، والتلف والهلاك ، فى شبكة من الدلالات المتناصة التى تتناقض فيها الضلالة مع الهدى والضلال مع الحق . ويغدو الضال قرين الشاة التى فارقت القطيع ، حين يضلها الشيطان عن طريق الاتباع إلى تيه الابتداع المفضى إلى الهلاك .

وللهلاك دوال متراكبة فى هذا الكتاب ، ولكنها تدور فى ثلاثة حقول دلالية متصلة : أولها الكفر والإلحاد فى دائرة الدين ؛ وثانيها الانحلال والانحراف فى دائرة الأخلاق ؛ وثالثها العمالة والخيانة فى دائرة الأمة . وهى الدوائر التقليدية التى يرمى بها كل من يخرج على إطار السائد فى الثقافة العربية ، منذ هيمنة أهل النقل من أنصار الاتباع . ولكن ليس تكرار الاتهام هو المهم ، فالأهم ما ينطقه ويصاغ به .

وإذا توقفنا عند الدائرة الأولى وجدنا أن ما يجمع أهل الحداثة هو التمرد والانحراف عن دين الله والرفض لشريعته [٢٦] فأول « ملامح انطلاقتهم الحديثة هو استبعاد الدين تماما من معاييرهم وموازينهم بل مصادرهم» [٢٩] . وتحت ستار الحرية فى الإبداع ، يهاجمون اللغة العربية « لعلمهم أن هذه اللغة هى وعاء الشرع» [٤٥] . إن الحداثة - بعبارة أخرى - « منهج حياة جديدة يسعى دعاتها لإحلالها مكان الإسلام عقيدة وسلوكا ونظاما للحياة فى هذه البلاد» [٦٥] . وهى تتضمن « الاستهزاء بالإسلام كدين . . والنيل من رسول صلى الله عليه وسلم أو كتابه الكريم» [٦٨] و « انتهاكا لقدسية القرآن وحرمته وابتذالا لما اختص به على مر العصور والدهور » [٧٦] .

هذه الأوصاف للحداثة والحداثيين بالكفر تقوم على تخييل إرهابى ، يتصل بما يمكن أن يمارسه الخطاب من قمع ، أو يعكسه من سلطة ، خصوصا حين تتراصف فى هذا الخطاب دوال عنف ، ذوات قدرة قمعية إرهابية ، حاسمة من حيث ما تفجره أو تحركه من عمليات تناص لسياقات ونصوص ، تنشط فى لاوعى مستقبل الخطاب على مستويات عدة ، تعمل

على تفاعلها بنية الثقافة التى يغلب عليها الاتباع والتقليد ، وبنية الدولة التى يغلب عليها التسلط والقمع ، وبنية المجتمع الذى يغلب عليه الخوف والإذعان ، وذلك فى متوالية تؤجج عمليات التناص الدينى السياسى الاجتماعى فى لاوعى المتلقى ، حيث تتجاوب المخزونات اللاشعورية الملازمة لسلطة الدولة الإرهابية وأجهزتها القمعية وعنفها اللاإنسانى ، والمخزونات المصاحبة للقيم الدينية ، حيث الخوف من عذاب القبر والرعب من نار الآخرة ، والمخزونات التى تتضمنها القيم الاجتماعية ، حيث لا تختلف فضيحة « الإحداث » عن معرة « الانحراف » عن الجماعة ، وأخيرا سياقات الدلالات المواكبة لثقافة الاتباع والتقليد ، حيث التصديق أسرع من الشك ، والتسليم أسهل من الإنكار ، والإذعان أيسر من التأبى.

وإذ تلعب دوال التكفير دورا إرهابيا فى هذا المجال ، بكل ما تثيره وتستثيره فى نفوس الأتقياء الذين لا يعرفون سر المخايلة ، فإنها تحول بينهم وأى رغبة فى التعرف أو التساؤل حول الحداثة ، أو الحداثيين ، فمن ذا الذى يريد أن يقترب من الكفر ، أو يمارس الإلحاد ؟ ومن ذا الذى يمكن أن «ينتهك قدسية القرآن » أو رفض مفهومات الشريعة الإسلامية ؟ وأهم من ذلك أنها تسقط خاصيتها القمعية على من يتلقاها من هؤلاء الأتقياء وتنقلهم من الانفعال إلى الفعل ، ومن النزوع إلى السلوك . وتتصاعد بالنفور من الحداثة ليغدو فعلا قمعيا إزاءها ، باستفزاز المتلقى بالأقاويل التى تسبق بالانفعال رويته ، وتسبق بالتصديق شكه فى الوقت نفسه ، وتوقع الإرهاب فى نفوس الحداثيين بوصفهم بما لا يمكن أن يغفر لهم . وهل بعد الكفر ذنب يمكن أن يغفر للمرء ؟ ومن ذا الذى يمكن أن

يتصف بهذه الصفات التى تجعل منه عدوا لله والسلطان والأمة ؟!

وفى هذا المجال الذى يمارس فيه الخطاب الإرهابى ، تلعب المرأة دورا لافتا ، من حيث هى الرمز الأخلاقى البؤرى الذى تفضى إليه صفات العفة والعرض والشرف . ولا يختلف التعريض الغليظ بزوجات الحداثيين ، فى هذا المجال ، عن اللمز الخشن بمبدعات الحداثة ، مما يعاقب القانون على نقله ، ويعف القلم عن ذكره ، ويدخل فى باب قذف المحصنات . وعَدّ عن النص الأول فى هذا المجال ، فالمهم تأكيد سطوة النص الثانى وإيقاع التصديق به عن طريق التخييل بقبح نقيضه ، والكذب المتعمد فى هذا القبح بما يعدّى بالمتلقى الذى لا يعرف الحقيقة من الانفعال إلى الفعل العدوانى ، فالغاية تبرر الوسيلة ، والتخييل يغذى تسلطية اللاوعى الذَّكَرى المهيمن على ثقافة المتلقى بعبارات من مثل :

« هل انتهى رجال الأدب عندنا حتى تقف (..) ناشرة لشعرها، تلقى الشعر أمام ألف شاعر وأديب من مختلف بقاع العالم» [ص١٢٢] .

ويشى الهجوم العام على المرأة ـ فى هذا المقام ـ بإحباط جنسى مكتوم ، يغرى بتحليل فرويدى لأعراض الخطاب كله ، ولكن أهم من هذا التحليل - الآن - أن نلتفت إلى ما يقوم عليه مبنى الخطاب القمعى نفسه من مفارقة، تقودنا إلى وسيلته الأخيرة التى تعنينا فى هذا البحث .

إن اتهام الحداثة والحداثيين بالكفر والانحلال يقوم على مقدمة الابتداع الذى ينحرف عن الاتباع ، وهى مقدمة تتضمن دلالتى القصد والعمد بما يؤكد وعى الأنا المبتدعة بفعلها واستطاعتها القيام به ، بالمعنى الذى يجعلها

مسؤولة عن فعلها ، مستحقة العقاب عليه ، وإلا فلا معنى لمسؤولية أو عقاب . ولكن إذا تركنا المقدمة إلى النتيجة بدهتنا المفارقة التى تنفى الوعى والاستطاعة معا ، ومن ثم القصد والعمد ، وتترك مسؤولية الإحداث معلقة فى الهواء ، خارج الأنا المبتدعة ، حيث « الآخر» الذى يوسوس فى هذه الأنا، ويجعل منها أداة فعله . إن الحداثيين الضالين ينحرفون إلى الكفر والانحلال ومن ثم العمالة اتباعا لا ابتداعا فى حقيقة الأمر ، فهم يقلدون حداثة الآخر ، ويحاكونها ، ويستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ، حين يتركون تقليد الأصل المورث إلى أصل مغاير مكتسب ، فحداثتهم تقليد لبدعة أجنبية وضلالة وافدة .

هنا ، تبرز صورة « الآخر» غاويا ، غازيا ، شيطانيا يضل من يتبعه . وهو مادى ، ملحد ، علمانى ، « ابن الصهيونية » و « شياطين الإنس من الماركسيين والوجوديين والبنيويين » . يصل أوربا الغربية بأوربا الشرقية وأمريكا بالصين ، فى شبكة من الغواية التى تضم « وثنية اليونان » ، وأساطير الرومان ، وأفكار ملاحدة الغرب [١٧] و « الشاذين من أدباء الغرب الذين لا يكتبون أفكارهم إلا فى أحضان المومسات أو أمام تمثال ماركس »[١٩] و « نظريات دارون اليهودى ربيب المحافل الماسونية وابن الصهيونية والمثلوجيا المنكرة للوحى »[٢٧] . . إلخ .

إن الملامح التى تتشكل منها صورة الآخر - فى مثل هذه الأقاويل - ملامح وهمية فى مخالفتها للمعقول ، أشبه فى علاقاتها بعلاقات التشبيه الوهمى . وهى تنبنى كما ينبنى غيرها من الصور التشبيهية التى يراد بها تقبيح المشبه؛ فالمقصود بهذه الصورة للآخر ما توقعه من تقبيح له فى نفس

المستقبل، وذلك بحشد الصفات المذمومة المرذولة دينا وعقلا وخلقا وعرفا .. إلخ ، وإلصاقها بهذا الآخر ، على نحو تتسرب معه عدوى القبح من الصفة إلى الموصوف ، ومن المشبه به إلى المشبه ، بما يحقق انفعالا من غير روية إلى جهة الانقباض عن هذا الآخر ، والتخلى عن طلبه أو اعتقاده ، ومن ثم النفور منه ، والانفعال بهذا النفور ، بما يعدّى بالانفعال إلى الفعل العدوانى . وتلك عملية لا تفارق المعنى المنطقى للتخييل فى النهاية ، من حيث هو عملية مقايسة تنبنى من مقدمات مخيلة ، تبسط النفس نحو أمر أو تقبضها عنه ، بما توقعه فى النفس من محبة لهذا الأمر أو نفور منه . و «القائمة الخبيثة» ، فى هذه المقايسة، تضم «مزابل الحى اللاتينى فى باريس أو أزقة سوهو فى لندن» ، وتتصل بكل من هو «ممعن فى الضلال وبعيد عن الحق» ، حيث «سارتر وعشيقته البغى سيمون دى بوفوار» جنبا إلى جنب «دارون اليهودى ربيب المحافل الماسونية وابن الصهيونية» و «هيجل الفيلسوف المادى الملحد» (؟!) ، الذين «تظهر رائحة أفكارهم تزكم الأنوف المؤمنة» ، فهى أفكار نبتت فى «المياه العميقة العفنة التى سقت بذرتها الخبيثة فخرجت ثمرتها مرا لا يساغ ولا يستساغ» .

وليس المهم فى هـذه «القائمة الخبيثة» أن يكون هيجل ـ علـى سبيل المثال ـ «فيلسوفا ماديا ملحدا» حقا ، أو أن يكون «ديفيد كوبرفيلد» أحد المفكرين فى الغرب صدقا ، فالأهم أن تتراكم الصفات المقززة وتلتصق بالموصوف ، وتؤدى المجاورة دورها الإيحائى المعاكس ، وتتراصف الصور المنكرة للمشبه به ، بما يدنى بها والمشبه إلى حال من الاتحاد ، فيقع التقبيح ويكتمل التخييل .

الهـوامـش

١) فؤاد زكريا ، الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة (القاهرة ١٩٨٦) ص ٢١ – ٢٦ .

٢) ابن المعتز ، كتاب الآداب (ت . كراتشكوفسكى) ص ٩٢ .

٣) مواقف (العدد ٥٤ ، ربيع ١٩٨٨) ص ٤ – ١٢ .

٤) راجع محمد جلال كشك ، السعوديون والحل الإسلامى – مصدر الشرعية للنظام السعودى ، القاهرة ١٩٨١ .

٥) راجع : ابن الجوزى ، تلبيس إبليس (القاهرة ١٣٦٨ هـ) ص ١١ – ١٨ والصابونى، الرسالة فى اعتقاد أهل السنة وأصحاب الحديث والأئمة (الكويت١٩٨٤) ص ٥٦ ، ١١٣ ، والملطى ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (بيروت) ص ١٢ .

٦) ابن الجوزى ، السابق ، ص ١٦ .

٧) ابن أبى يعلى ، طبقات الحنابلة (القاهرة ١٩٥٢) ٢/ ٢٢ .

٨) راجع : أدونيس ، الثابت والمتحول (بيروت ١٩٧٤ – ١٩٧٨ فى ثلاثة أجزاء) الجزء الخاص بتأصيل الأصول من الكتاب الثانى . وانظر : حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة (القاهرة ١٩٨٨ فى خمسة مجلدات) .

٩) الشاطبى ، الموافقات فى أصول الأحكام (دار الفكر للطباعة د . ت) ١/ ٦٢ وانظر: البيجورى ، تحفة المريد على جوهرة التوحيد (القاهرة ١٩٣٩) ص ٩٠ .

١٠) راجع كتابه الذى ترجمه سعد زهران بعنوان : الإنسان بين المظهر والجوهر ، عالم المعرفة ، الكويت ، أغسطس ١٩٨٩ .

١١) عبد العزيز بن عبد الله بن باز ، الحجاب والسفور فى الكتاب والسنة (بيروت – القاهرة ١٩٨٦) ص ٢٧ .

١٢) تلبيس إبليس ، ص ١٣ - ١٤ .

١٣) النص من تسجيل صوتي كان يوزع في السعودية ونشرته مجلة « الناقد » ، العدد الأول ، ص ٣١ - ٤٦ .

١٤) محمد جلال كشك ، السابق ، ص ٥ .

١٥) راجع : خلدون النقيب ، الأصول الاجتماعية للدولة التسلطية في المشرق العربي ، الفكر المعاصر ، العددان ٢٧ - ٢٨ ، خريف ١٩٨٣ .

١٦) انظر في وصف بنية هذه الدولة وتحليلها كتاب خلدون النقيب ، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٧ .

١٧) ونسمع :

« النظرية هنا مجموعة حقائق موجودة ، أو موجودة أصولها ، وصياغة جديدة لمفهومات قائمة في الأذهان وربما مبعثرة في صفحات متباعدة فعندما نقول : النظرية الإسلامية في الاقتصاد ، أو نظرية الاقتصاد الإسلامي ، إنما نسوق مجموعة القواعد الاقتصادية التي أقرها الإسلام .. والأمر نفسه في نظريات الاجتماع الإسلامية ، والسياسية الإسلامية والأدب الإسلامي .. لا يعدو أن يكون صياغة مناسبة لمفهومات أساسية موجودة ، ومواجهة لمتغيرات العصر وحاجاته الجديدة والتعامل معها بمنهج لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » . راجع : عبد الباسط بدر ، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي (جدة ١٩٨٥) ص ٩ - ١٠ . وقارن بما كتبه محمد أحمد حمدون ، نحو نظرية للأدب الإسلامي (جدة ١٩٨٦) ، وصالح آدم بيلو ، من قضايا الأدب الإسلامي (جدة ١٩٨٥) .

١٨) أدونيس ، الأعمال الشعرية الكاملة (بيروت ١٩٧١) ٢/ ٤٥٢ .

١٩) أدونيس ، الشعرية العربية (بيروت ١٩٨٥) ص ٩٥ - ٦٩ .

٢٠) أدونيس ، فاتحة لنهايات القرن (بيروت ١٩٨٠) ص ٣٢١ .

٢١) عوض بن محمد القرني ، الحداثة في ميزان الإسلام (الجيزة ١٩٨٨) ص ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٨ .

٢٢) السابق ، ص ٥١ ، ٥٤ ، ٦٧ وستتم الإشارة بعد ذلك إلى المرجع فى المتن بين معقوفتين .

٢٣) عبد الله الصيخان ، هواجس فى طقس الوطن (بيروت ١٩٨٨) ص١٠

٢٤) مجلة الناقد ، السابق ص ٣٨ .

٢٥) مقال بعنوان « المقالح شاعر الرموز المرفوضة » ، مجلة الدعوة ، ١٣ / ١٠ / ١٤٠٩ هـ ص ٣٣ .

٢٦) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامى ، السابق ، ص ٥٩ .

٢٧) عبد العزيز المقالح ، الكتابة بسيف الثائر على بن الفضل (بيروت١٩٧٨) ص ٤٦ – ٤٧ .

٢٨) السابق ، ص ٥ – ٩ .

٢٩) أستخدم مصطلح « التخييل » بمعناه المنطقى القديم الذى يناقض العلم ويرادف الإيدلولوجيا ، من حيث هى وعي زائف ، فذلك هو معنى التخييل الذى قصد إليه الفارابى حين جعل القول « المُخَيِّل » نقيض القول البرهانى الذى يفيد العلم اليقينى فى المطلوب الذى نلتمس معرفته ، والذى لا يمكن أصلا أن يكون خلافه ، ووصف التخييل بأنه عملية :

« تستعمل فى مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما باستفزازه إليه واستدراجه نحوه : وذلك إما أن يكون الإنسان المستدرج لا روية له ترشده فينهض نحو الفعل الذى يلتمس منه بالتخييل فيقوم له التخييل مقام الروية ، وإما أن يكون إنسانا له روية فى الذى يلتمس منه ، ولا يؤمن إذا روى فيه أن يمتنع ، فيعاجل بالأقاويل الشعرية لتسبق بالتخييل رويته ، حتى يبادر إلى ذلك الفعل ، فيكون منه بالعجل قبل أن يستدرك برويته ما فى عقبى ذلك الفعل ، فيمتنع منه أصلا ، أو يتعقبه فيرى أن لا يستعجل فيه ويؤخره إلى وقت آخر » . الفارابى ، إحصاء العلوم (القاهرة ١٩٦٨) . ص ٨٤ – ٨٥ .

٣٠) راجع على سبيل المثال ما قاله ابن قتيبة عن المعتزلة فى «كتابه تأويل مختلف الحديث» ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .

٢

التنــوير والدولة المدنية

هوامش على دفتر التنوير (*)

هامش أول :

فى عام ١٩٠٤ صدرت ترجمة سليمان البستانى (١٨٥٦ ـ ١٩٢٥) لإلياذة هوميروس عن اليونانية، وعلى صفحة الغلاف ما يلى : (إلياذة هوميروس معربة نظماً، وعليها شرح تاريخى أدبى ، وهى مصدرة بمقدمة فى هوميروس وشعره وآداب اليونان والعرب ، ومذيلة بمعجم عام وفهارس بقلم سليمان البستانى) . وكان صدور هذه الترجمة حدثا فى الحياة الثقافية العربية فى ذلك الزمان ، فلأول مرة يقوم عربى بتقديم ترجمة كاملة، نظماً ، لإحدى الملاحم الأوربية الأساسية ولايكتفى بالترجمة المنظومة، وما صحبها من جهد مضن فى تطويع اللغة العربية لتأدية المعانى الأسطورية والمجازات اليونانية، بل يقدم للترجمة بدراسة رائدة ، فريدة ، عن هوميروس وشعره، ودراسة مقارنة بين آداب العرب واليونان . وإذ يتحرك سليمان البستانى منطلقاً من الشعور بأهمية عمله ، فى هذه الدراسة، بوصفه وسيطاً يصل قراءه العرب بالثقافة الإنسانية التى ينتمون إليها ، والتى لابد أن تضيف إلى وعيهم ما يزيده ثراء ، فإنه لايتحرك منطويا على فخر جاهل، أو نزعة عرقية ضيقة ، بل يتحدث عن هذا التراث من حيث هو الأصل الذى لايتناقض مع

(*) إبداع، القاهرة، مارس ١٩٩٢ .

الشعور بالانتماء إلى الإنسانية ، والأصل الذى يقبل النماء بالحوار مع الآخر، والذى لم يكف عن هذا الحوار إلا فى عصور تخلفه .

ولم يؤرق سليمان البستانى نفسه بالأساطير الوثنية التى انطوت عليها «الإلياذة» ، ولم يخطر على باله أن بعض الجهال يمكن أن يتهمه بالكفر لأنه نقل خرافات الوثنية ، أو ترجم أساطيرها ، بل على العكس يشعر قارىء سليمان البستانى أن تقديره لأهمية عمله لايقل عن تقديره لقارئه الذى يتوجه إليه بهذا العمل . لقد كان البستانى يعرف أنه يسهم فى تأسيس نهضة ثقافية، ويعرف أن قراءه يتطلعون إلى هذه النهضة ويباركونها . وبقدر ما كان الكتاب والقراء يشتركون فى حلم واحد ، هو استعادة الحضارة العربية عافيتها التى أسهمت بها فى التاريخ الإنسانى ، فإنهم كانوا يدركون أن هذا الإسهام المتوقع لايمكن أن يتحقق إلا بالتنوير . وأول خطوة للتنوير هى أن يستبدل العقل بالنقل ، والحرية بالجبر ، والعدل بالظلم ، والحوار بالإملاء، والانفتاح بالعزلة ، والإنسانى بالعرقى ، ووضع ماضى الأنا فى موضعه الطبيعى بوصفه حلقة من حلقات تتميم النوع الإنسانى . ولم يكن يخامر واحد من هؤلاء شَكٌّ فى أن النهضة الأدبية لاتنفصل عن النهضة الفكرية ، وأن هذه وتلك لايمكن أن تتحقق إلا بحرية الفكر ، والخروج من ظلامة النقل إلى استنارة العقل ، وإعادة فتح باب الاجتهاد ، وتحرير العقل الإنسانى من كل ما يكبله من قيود التقليد ، وأن الحرية كالعدل أساس العمران ، وذلك منذ أن نادى رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) بأن «الحرية منطبعة فى قلب الإنسان من أصل الفطرة» .

ولم يكن من قبيل المصادفة أن تحتفى الحياة الثقافية كلها بصدور ترجمة البستانى للإلياذة فى القاهرة . نظرة واحدة إلى دوريات العصر تؤكد ذلك .

جرائد : المؤيد، والظاهر، ومصر، والوطن، والمقطم، والأهرام، والجوائب المصرية والاتحاد المصرى، والبصير، والإخلاص، والعمران، والحرية، والمنعم . ومجلات : المنار، والضياء، والهلال ، وغيرها من مجلات مصر وجرائدها ، فضلاً عن مجلات الوطن العربى وجرائده ، كلها كتبت عن الترجمة فور صدورها فى شهر يونيو . وفى الشهر نفسه يكتتب حوالى مائة من مثقفى العصر وأعلامه للاحتفال بالترجمة ، وتنضم إليهم «لجنة إحياء اللغة العربية» التى كان يرأسها الإمام محمد عبده . ويقام احتفال مهيب فى مساء الثلاثاء الموافق الرابع عشر من يونيو عام ١٩٠٤ فى فندق شبرد ، ويحضر الاحتفال السيد محمد توفيق البكرى نقيب الأشراف وسعد بك زغلول المستشار فى محكمة الاستئناف الأهلية، وسعادة عبد الخالق بك ثروت فى لجنة المراقبة القضائية بنظارة الحقانية وأحد أعضاء لجنة إحياء اللغة العربية وسكرتيرها، وسعادة محمد بك فريد المحامى من أعضاء لجنة إحياء اللغة العربية، وسعادة عمر لطفى بك المحامى وكيل مدرسة الحقوق، وحضرة الأستاذ الفاضل الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة «المنار» الغراء، وحضرة إبراهيم رمزى صاحب جريدة التمدن، والعلامة الشيخ إبراهيم اليازجى، وحضرات الكتباء الأماجد : محمد أفندى مسعود وحافظ أفندى عوض وعوض أفندى واصف، وعشرات غيرهم .

ويلفت الانتباه فى قائمة الحضور دلالتها القومية والإنسانية ، ففى الوقت الذى جمعت القائمة العربى بالأوربى من المؤمنين بوحدة الثقافة الإنسانية ، جمعت بين الشامى والمصرى والعراقى وغيرهم للاحتفاء بمترجم سورى فى القاهرة عاصمة الأمة العربية . ويلفت الانتباه ، أيضاً ، تنوع المشاركين الذين يتوزعون بين «المطربشين» و«المعممين» فى الاحتفاء بالعلم والعلماء ،

والاحتفاء بنقل كنوز الإبداع الإنسانى إلى اللسان العربى ، بالمعنى الذى يؤكد سريان روح التنوير فى نفوس الجميع .

وبعد انتهاء الأكل وشرب القهوة ، وقف حضرة الفاضل يعقوب صروف المكلف من المحتفلين بالتقديم ، فقال : «لعل احتفالنا هذا أول احتفال من نوعه فى ديار المشرق ، وعسى أن يكون فاتحة حفلات كثيرة تقام للعلم وإجلالا لقدر ذويه» . وبعد كلمة صروف الطويلة وقف حضرة الأديب الفاضل عزتلو عبد الخالق ثروت بك سكرتير جمعية اللغة العربية ، وتلا كتاباً مرسلاً من فضيلة الإمام محمد عبده (مفتى الديار المصرية ورئيس جمعية إحياء اللغة العربية) إلى المحتفى به . وكان الأستاذ الإمام قد تخلف لعذر طارىء عن حضور الاحتفال ، فأرسل كتابه بديلاً عنه ، ليقرأه سكرتير الجمعية التى يرأسها . وجاء فى الكتاب :

«لحضرة العالم سليمان أفندى البستانى .

. . . .

تمت لك ترجمة الإلياذة لنابغة شعراء اليونان هوميروس المشهور . ونسجت قريحتك ديباجة ذلك الكتاب ، كتاب الترجمة ، فإذا هو ميدان غزت فيه لغتنا العربية ضريعتها اليونانية ، فسبت خرائدها وغنمت فرائدها، وعادت إلينا فى حلل من آدابها ، تحمل إلى الألباب قوتا من لبابها، وما أجمل ذلك الغلب فى زمن ضعف فيه العرب ، حتى عن الرغب فى نيل الأدب ، ماينال منه عن كثب ، فضلاً عما يكسب بالتعب ، فحق لك الشكر على كل من يعرف قيمة ما وقفت لإكماله من العمل ، فقد سددت به ثلمة كانت فى بنية العلم العربى من عشرة قرون ، فقد أغار قومنا على دفائن الفنون اليونانية فى القرن الثالث من الهجرة

ومابعده ،فنشروا منها ما كان مخزونا ، ونشروا للناس ما كان مدفونا ، ولم يدعوا غامضاً إلا جلوه ، ولا بعيداً إلا قربوه ، ونالت اللغة العربية بصنيعهم ذلك مالم يكن فى حسبانها ، فقد صارت لسان العلم والصنعة كما كانت لسان الدين والحكمة .

لكن كأن أولئك الأساطين الأولين يرون أن ذلك ما يفرضه الحق عليهم فى جانب العلم الذى لايختلف فيه مشرق عن مغرب ، ولا يتخالف على حقائقه الأعجم والمعرب ، وظنوا أن ما وراء العلم من آداب القوم ليس مما يتناسب مع آدابهم ، لبعد ما بين أنساب أولئك وأنسابهم ، فلن يمدوا نظرهم إلى ما كان فى اليونانية من دواوين الشعراء ، وما صاغته قرائح البلغاء، فلم تنل اليونانية من عنايتهم ما نالت الفارسية والهندية ، وكان مؤمل اللغة منهم ألا يحرموها نفائس ما اخترع اليونانيون كما زينوها بزينة ما أبدع الهنديون والفارسيون . وبقى ذلك المؤمل فى غيب الدهر حتى أتيت ترفع عنه الستر . . فما أقر عين العربية بنيل طلبتها . وظهور ما كان منتظراً لشيعتها . أرجو أن ينال كتابك من الإقبال عليه ، والانتفاع به ، ما يكافىء تعبك ، ويبعث همم العاملين على تتبعك» .

هذه الكلمات الدالة لمفتى الديار المصرية تنطق بثقافته ونظرته إلى الثقافة الإنسانية . وقد حرصت على الإطالة فى النقل حتى يطلع القراء على تراث محجوب عنهم . وبقدر ما يلفت الانتباه ، فى هذه الكلمات ، حرص الإمام على أن تتمثل اللغة العربية (التى يرأس جمعية إحيائها) كل تراث اللغات الإنسانية ، ففى ذلك ما يغنيها ويزيد من تراثها ، فإن كلماته تلفتنا إلى إيمانه بالتطور ، وإضافة اللاحق إلى السابق ، فالعلم فى نماء وليس فى نقصان عند

الإمام ، والأمم تتقدم بإضافة اللاحقين إلى السابقين . ولاتنطوى الكلمات على شبهة أية حساسية دينية ، كتلك التى دفعت القدماء إلى عدم ترجمة الآداب اليونانية ، أو التى دفعت ابن الوزير إلى كتابة ما كتب عن «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» ، فإن حماسة الإمام بالترجمة تتأسس على نظرة عقلانية تعى ما تضفيه الترجمة إلى لغة القرآن وأساليبها ، بل إن هذه الحماسة تصل معنى الأدب بمعنى العلم الذى «لايختلف فيه مشرق عن مغرب ، ولايتخالف على حقائقه الأعجم والمعرب» ، وتؤكد البعد الإنسانى الذى وصل العرب القدماء ، فى فكر الإمام ، بما اخترع اليونانيون والهنديون والفارسيون ، والذى لابد أن يصل العرب المحدثين بما يبدعه أقرانهم فى كل بلدان العالم الإنسانى المتقدم من حولهم .

تلك كانت كلمات مفتى الديار المصرية ، وكبير شيوخ الأزهر فى هذا الزمان ، احتفاء بترجمة رائدة ، إيماناً من رئيس لجنة إحياء اللغة العربية بأنه لا اكتمال لحياة اللغة إلا بحوارها مع غيرها من اللغات ، واقتناعاً بأن هذا الحوار هو أحد أسباب التقدم . وذلك فى نبرة تستبدل بتخلف الواقع حلم التقدم فى العلوم والآداب ، بالمعنى الذى أوضحه تلميذ الإمام ، الشيخ رشيد رضا فى كلمته التى ألقاها فى الاحتفال ، والتى قال فيها : «إن الروح الأدبى يسبق فى الأمم الروح العلمى والصناعى ، فمتى سمت آداب الأمة ورقى شعورها تحس بحاجتها إلى العلم فتبعث إليه» .

وقد جمع نجيب مترى صاحب مطبعة المعارف ومكتبتها كل ما قيل فى هذا الاحتفال من كلمات ، وكل ما كتبه أرباب المقامات السامية وأصحاب الصحف والمجلات والأدباء والشعراء ، عن ظهور الإلياذة ، فى كتاب

بعنوان «هدية الإلياذة» ، قدمه هدية إلى سليمان أفندى البستانى ، وتركه لنا وثيقة من وثائق التنوير ، وثيقة ترينا الفرق بين الأمة عندما تتيقظ فيها روح التنوير ، وحلم النهضة ، فيتحرك مطربشوها ومعمموها ، مسلموها ومسيحيوها ، مصريوها ومتمصروها ، كياناً مؤتلفاً ، عفياً ، للاحتفاء بما ينطوى على معنى الإضافة ، والأمة نفسها عندما يتهددها شبح الإظلام وكابوس التقليد ، فتستبدل بلغة التكريم لغة التكفير، وبفرحة الاحتفال سطوة مصادرة الكتاب .

هل تدفعنا هذه الوثيقة إلى أن نقارن بين ما حدث عند صدور إلياذة البستانى وصدور ترجمة «الكوميديا الإلهية » لدانتى ، لذلك المترجم الجليل حسن عثمان ؟ أو نقارن بين الاحتفاء بترجمة الأساطير الوثنية عام ١٩٠٤ والعودة إلى التشنيع على «أولاد حارتنا» (التى مازالت ممنوعة من النشر فى الديار المصرية) عندما حصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل عام ١٩٨٨؟ وهل تجعلنا الوثيقة السابقة نشعر بما ينهض عليه الفكر التنويرى من أسس راسخة ، فتؤكد ضرورة تواصله مع تراثه ، والانطلاق منه إلى ما بعده ، أم نظل نردد مع لبيد :

ذهب الذين يعاش فى أكنافهم
وبقيت فى خلف كجلد الأجرب

هامش ثان :

بعد الاحتفال بإلياذة البستانى بثلاث عشرة سنة على وجه التقريب ، وتحديداً فى التاسع من فبراير ١٩١٧ ، أنشد شاعر النيل حافظ إبراهيم (١٨٧٢ ـ ١٩٣٢) قصيدة فى الحفل الذى أقيم لرثاء الدكتور شبلى شميل

أحد رواد التنوير الذين أسهموا فى تأسيس التفسير العلمى للكون . ولقد ولد الدكتور شبلى شميل فى قرية كفر شيما فى لبنان عام ١٨٦٠ ، وهى القرية نفسها التى ولد فيها الشيخ ناصيف اليازجى . ودرس العلوم الطبية فى الجامعة الأمريكية فى بيروت وأتم علومه فى أوربا ، وهناك تأثر بالداروينية التى ذاعت بعد أن نشر شارلز روبرت دارون (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) نظريته عن التطور بواسطة الانتقاء الطبيعى ، فحاول شميل نقلها إلى العربية فى كتبه المتعددة، ومنها «النشوء والارتقاء» . وكان له من الآراء المتعلقة بالعقيدة الدينية ما أنكره عليه بعض معاصريه الذين اتهموه بالكفر والإلحاد .

ماذا يقول حافظ إبراهيم عن شبلى شميل ؟ وحافظ إبراهيم هو شاعر الإمام محمد عبده الذى كان قد توفى منذ اثنتى عشرة سنة (عام ١٩٠٥) لكن ظلت ذكراه لاتفارق فؤاد شاعره . لايتخلف حافظ عن رثاء شبلى شميل ، ولايخشى من الذين هاجموا الرجل . ولايتردد فى نفى تهمة الإلحاد عنه ، وتأكيد صداقته له . وتنطق قصيدته بإجلاله للعالم واحترامه لحرية المفكر وشجاعة المتفلسف فى المجاهدة بما يعتقد . ويرد حافظ على كل من كان يمكن أن يعاتبه لأنه يرثى رجلاً «لايهتدى بهدى الكتاب» فيقول إنه يرثى الصديق الوفى والمفكر الحر الذى :

أطلق الفكر فى العوالم حرا
مستطيراً يريغ هتك الحجاب
يقرع النجم سائلاً ثم يرتـ
ـد إلى الأرض باحثاً عن صواب

... ...

رام إدراك كـنه مـــا أعجـــز الـنـا

س قـديماً فلـم يفـز بالطــلاب

ويمضى حافظ فى قصيدته مؤكداً صداقته لشبلى شميل وما تميز به من خصال تصف القصيدة صاحبها بأنه «كان حر الآراء لايعرف الختل» . وتختتم القصيدة بالإشارة إلى أقران شبلى شميل من أمثال اليازجى وزيدان ، دون أن تتضمن بيتاً واحداً يقلل من شأن فكر شميل ، بل العكس تعرض القصيدة لحرية المفكر بوصفها إحدى مسلمات العصر ، ولم نسمع أن أحداً حجر على كتب شبلى شميل ، أو أصدر أمراً بسحبها من الأسواق، أو أصدر حكماً بالسجن على صاحبها ، فقد عاش الرجل معززاً مكرماً ، نشر ما اعتقده ، ورد عليه مخالفوه بما يؤكد معنى التنوير الذى لايمكن أن يقوم على قمع أو سجن لعقل المفكر ـ المبدع أو جسده . قصارى ما فعله حافظ ونطق به ، من منظور مخالفته فكر شميل ، أنه افتتح رثاءه بقوله :

سكن الفيلسوف بعد اضطراب

إن ذاك السكون فصل الخطاب

لقـــى الله ربـــه فاتركـــوا المـــر

ء لديّانـــه فسيـــح الرحـــاب

فاسـترح أيها المجاهــد واهــدأ

قـد بلغت المـراد تحـت الـتراب

وعرفت اليقين وانبلج الحـ

ـق لعينيـك سـاطعاً كالشـهاب

ليت شعرى وقد قضيت حياة

بــين شـــك وحـــيرة وارتيـــاب

هل أتاك اليقين من طرق الشـــ

ـــك فشك الحكيم بدء الصواب

وأحسب أن عبارة «شك الحكيم بدء الصواب» هى العبارة المولدة للقصيدة كلها ، ففيها بيت القصيد ومعناه ، وفيها ـ بالإضافة إلى ذلك ـ دلالة تشع فتكشف عن استنارة الشاعر . وهى عبارة يتواصل مدلولها مع أصول عقلانية تراثية لم تكن بعيدة عن فكر الإمام محمد عبده الذى استعاد الأصول «الاعتزالية» ، وما يرتبط بها من مبدأ التحسين والتقبيح العقليين، وضرورة الشك بوصفه المقدمة الأولى للمعرفة اليقينية . وقد كان الجاحظ المعتزلى يقول : «اعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له» . وقال النظام أستاذ الجاحظ : «لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك» .

ترى لماذا انقطع هذا التراث العقلانى الاعتزالى ؟ ولماذا تبدو هذه السنوات التى نعيشها كما لو كانت تأتينا بنقيض استنارة الشيخ الإمام وشاعره الذى ابتدع «العمرية» ؟ ولماذا أصبح من يتحدثون باسم الدين (وما أكثر الأسباب) يحرمون مبدأ الشك كما لو كانت العقيدة الدينية حسوة طائر تطيح بها نفخة شاك ؟

ومن أين ينطلق هؤلاء الذين يحيطون بنا : يقتحمون ما هو خاص بين المرء وربه ، ويقفون بين المفكر وضميره ، ويحولون بين الأمة ومستقبلها؟ هؤلاء الذين يخرجون مخالفيهم عن دائرة الإسلام ويضعون كل من خالف

اجتهاده تأويلهم فى حظيرة الضلالة ، كأنهم وحدهم الفرقة الناجية . هل نقول عنهم ما قال أبو العلاء فى أمثالهم من الذين رموه بالكفر فأعد لهم كتابه «زجر النابح»، أم نردد ما نقرؤه فى « اللزوميات » من قوله :

يرتجى الناس أن يقوم إمام
ناطق فى الكتيبة الخرساء
كذب الظن ، لا إمام سوى العقـ
ـل مشيراً فى صبحه والمساء
إنما هذه المذاهب أسبا
ب لجذب الدنيا إلى الرؤساء

هامش ثالث :

فى صباح ٣٠ مايو سنة ١٩٢٦ تقدم الشيخ حسنين الطالب بالقسم العالى بالأزهر ببلاغ إلى سعادة النائب العمومى يتهم فيه الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية بأنه ألف كتاباً أسماه «فى الشعر الجاهلى» ونشره على الجمهور ، وفى هذا الكتاب طعن صريح فى القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوى الكريم إلى آخر ما ذكره فى بلاغه .
وفى الخامس من يونيو من العام نفسه أرسل فضيلة شيخ الجامع الأزهر لسعادة النائب العمومى خطاباً يبلغ به تقريراً رفعه علماء الجامع الأزهر عن كتاب ألفه طه حسين المدرس بالجامعة المصرية أسماه «فى الشعر الجاهلى» كذّب فيه القرآن صراحة ، وطعن فيه على النبى ﷺ وعلى نسبه الشريف ، وأهاج بذلك ثائرة المتدينين ، وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى ، وطلب اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن

على دين الدولة الرسمى وتقديمه للمحاكمة . وبتاريخ ١٤ سبتمبر من العام نفسه ، تقدم حضرة عبد الحميد البنان أفندى عضو مجلس النواب ببلاغ إلى رئيس نيابة مصر ، ذكر فيه أن الأستاذ طـه حسين نشر ووزع وعرض للبيع فى المحافل والمحلات العمومية كتاباً طعن وتعدى فيه على الدين الإسلامى ، وهو دين الدولة . وقد قامت النيابة بالنظر فى الأمر ، وأصدرت قرارها بعد الانتهاء من التحقيق . وصاغ القرار الذى صدر فى ٣٠ مارس ١٩٢٧ من القاهرة محمد نور رئيس نيابة مصر .

وفى هذا القرار الذى هو وثيقة من وثائق التنوير فى تاريخنا الحديث ، يقوم رئيس النيابة بدراسة علمية للموضوع كله ، ويناقش ما ورد فى كتاب طـه حسين ، ويحلل الجوانب الأربعة التى اقترنت بإقامة الدعوى الجنائية على المؤلف . وبعد أن ينتهى من ذلك كله ، يأتى بفقرة خاصة عن الحكم القانونى ، فيقول إن المادة الثانية عشرة من الأمر الملكى رقم ٤٢ لسنة ٢٣ بوضع نظام دستورى للدولة المصرية ، نصت على أن حرية الاعتقاد مطلقة ، وكذلك نصت المادة الرابعة عشرة من الدستور نفسه على أن حرية الرأى مكفولة ، وأن لكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير أو بغير ذلك فى حدود القانون ، وأخيراً نصت المادة التاسعة والأربعون بعد المائة على أن دين الإسلام دين الدولة ، فلكل إنسان إذن حرية الاعتقاد بغير قيد أو شرط وحرية الرأى فى حدود القانون (أو حرية الرأى التى يحميها القانون) . وبعد أن يتحدث رئيس النيابة عن هذه الجوانب الأربعة تفصيلاً (وهى منشورة مع دراسة طيبة أعدها خيرى شلبى) يختتم التقرير بالحكم التالى :

« إن للمؤلف فضلاً لا ينكر فى سلوكه طريقاً جديداً للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين ، ولكن لشدة تأثر نفسه بما

أخذ عنهم قد تورط فى بحثه حتى تخيل حقا ما ليس بحق أو مازال فى حاجة إلى إثبات أنه حق ؛ فكان يجب عليه أن يسير على مهل ، وأن يحتاط فى سيره حتى لايضل ، ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة .

وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدى على الدين بل إن العبارات الماسة بالدين التى أوردها فى بعض المواضع من كتابه إنما أوردها فى سبيل البحث العلمى مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها . وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائى غير متوفر فلذلك تحفظ الأوراق إدارياً » .

محمد نور

رئيس نيابة مصر

القاهرة فى ٣٠ مارسة سنة ١٩٢٧

وانتهى التحقيق بتبرئة طه حسين مما نسب إليه بقرار من رئيس نيابة مصر ، رغم كل البلاغات المقدمة من طالب الأزهر وتقرير علماء الجامع الأزهر وخطاب شيخ الجامع الأزهر وبلاغ عضو مجلس النواب . ولم يتردد رئيس النيابة فى الإشادة بالمؤلف (المتهم؟!) الذى له فضل لاينكر «فى سلوكه طريقاً جديداً للبحث»، ولم يتردد فى تأكيد أن المؤلف (لا المتهم) كتب ما كتب « فى سبيل البحث العلمى» و«مع اعتقاده أن بحثه يقتضى منه ما فعل» . صحيح أن رئيس النيابة لايوافق المؤلف على أفكاره ، ولكنه لايصفه مرة واحدة بأنه «عميل» أو «منحرف» أو غير ذلك من الصفات التى كانت السلطة السياسية تستخدمها فى الحديث عن مخالفيها فى الاتجاه ، فى العهدين الماضيين . ولم يستخدم رئيس النيابة عبارات الطالب الأزهرى أو صفات المؤسسة الدينية التى رمت المؤلف بصفات الكفر ، ناهيك عن تهمة

الإخلال بالنظم العامة ودعوة الناس إلى الفوضى ، مما يلمح إلى التأويل الحنبلى لإطاعة أولى الأمر التى تعنى عدم الخروج على الأئمة وإن جاروا . لم يستخدم رئيس النيابة هذه الصفات أو تلك ، بل تحدث عن المؤلف (لا المتهم) بكل تقدير واحترام ، وفى سياق لم ينس لحظة نصوص دستور ٢٣ التى كفلت حرية الاعتقاد «بغير قيد ولا شرط» ، والتى تصون هذه الحرية وتحميها بالقانون ، فى ديار مصرية تعرف معنى احترام القانون وسيادته التى تعلو على كل الأفراد والمؤسسات ، بما فى ذلك رجال المؤسسة الدينية نفسها، فلا أحد فوق القانون ، ولا حساب لأحد من أبناء الأمة إلا أمام قاضيه الطبيعى الذى لا هو بالعسكرى ولا الدينى .

وفى ظل دستور ١٩٢٣ ، وفى حدود القانون الذى يكفل الحرية ويصون ممارستها من أعدائها ، ظل طه حسين فى وظيفته بالجامعة ، ولم يتردد فى أن يبدأ سلسلة من المقالات المتلاحقة بعنوان «بين العلم والدين» ابتداء من العدد الثانى من مجلة «الحديث» ، وذلك من قبل أن يصدر رئيس النيابة قراره بتبرئته مما هو منسوب إليه ، بحوالى شهر ، وظل يواصل نشرها إلى مابعد صدور قرار النيابة بحوالى ثلاثة أشهر من عام ١٩٢٧ . وقد أعيد نشر هذه المقالات ضمن كتاب «من بعيد» الذى صدرت طبعته الأولى بعد ذلك بسنوات عام ١٩٣٥ . ويفتتح طه حسين هذه المقالات بالإشارة إلى ما حدث لكتابه وكتاب صديقه على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» حين نهض للكتابين رجال الدين ينكرونهما ، ويكفرون صاحبيهما ، ويستعدون عليهما السلطان السياسى . ويؤكد طه حسين أن التعارض بين العلم والدين، أو بين العقل والدين ، لم يتحول إلى خصومة وعداء إلا بسبب السياسة التى تدخلت بينهما فأفسدت الأمور وأخرجتها عن وجهها المعقول .

ويعرض طه حسين لمظاهر هذه الخصومة عبر التاريخ منذ أيام سقراط ، ليؤكد أن الكوارث التى صحبت الخصومة بين العلم والدين وترتبت عليها إنما سببها استغلال السياسة لكل من العلم والدين ، فلولا أن السياسة تريد أن تتخذ ما تستطيع من الطرق لتتسلط على عقول الناس وتتملق عواطف الجماهير لما قتل الأثينيون سقراط ، ولما حاول اليهود صلب المسيح ، ولما سفك الرومان دماء اليهود والنصارى ، ولما أخرجت قريش محمدًا وأصحابه من ديارهم ، ولما عذب ابن رشد وجاليلى ، ولما حرق من حرق وشرد من شرد من العلماء والمفكرين .

ومن المؤكد ، فيما يذهب طه حسين ، أن الإنسانية تستطيع أن تسعد بالعلم والدين جميعاً ، وأنها ملزمة إذا لم تستطع أن تسعد بهما أن تجتهد فى ألا تشقى بهما . وسبيل ذلك هو إرغام السياسة على أن تقف موقف الحياد من هذين القطبين ، فالعلم نفسه لايريد الأذى ، والدين نفسه لايستطيع الأذى، ولكن السياسة تريد وتستطيع الأذى ، ولذلك تتخذ من العلم وسيلة أحياناً ، ومن الدين وسيلة أحياناً أخرى . وإذا كفت السياسة عن استغلال الدين والعلم جميعاً ، مضى رجال الدين فى حياتهم الدينية ، ورجال العلم فى حياتهم العلمية ، وانصرف السواد من الجمهور إلى حياته العملية المنتجة متنفعاً بالدين فيما بينه وبين الله ، ومنتفعاً بالعلم فى تدبير شئونه اليومية . هذا الوضع وحده هو الذى يعمق معنى الدين فى النفوس ، ويرسخ للعلم مكانته فى العقول . ومابين هذا وذاك تضطلع الجامعة بدورها، منارة للحياة المدنية الحديثة ومقياس مستقبلها ، من حيث هى «معهد علمى يرى لنفسه الحرية المطلقة كلها فى الرأى ، ويرى لنفسه السيادة فيما يدرس وماينشر ، لايحده فى ذلك إلا القانون» . ولكن هناك فى

مصر من يعرقل ذلك ، ومن ينكر الحرية ، فيما يقول طه حسين ، ومن يريد أن تستغل السياسة ما بين الدين والعلم من تعارض ، فتقرب الدولة رجال العلم حيناً وتضطهد رجال الدين ، أو تقرب رجال الدين حيناً آخر وتضطهد رجال العلم ، وتحتمل فى سبيل ذلك من التبعات ما احتملته السياسة المسيحية حين كانت تشرد القسيسين وتهدر دماءهم لترضى رجال العلم ، أو العكس أيام محاكم التفتيش حين قربت الدولة رجال الدين واضطهدت رجال العلم .

ويذكر طه حسين ، فى سياق ذلك ، ما وقع من خلاف فى فهم ما نص عليه دستور ٢٣ من أن الإسلام دين الدولة ، فقد رضيت الأقلية المسيحية وغير المسيحية بهذا النص ، ولم تر فيه على نفسها مضاضة أو خطراً . ولكن هذا النص نفسه تحول إلى مصدر فرقة بين المسلمين أنفسهم ، فهم لم يفهموه على وجه واحد ، ولم يتفقوا فى تحقيق النتائج التى يجب أن تترتب عليه . أما المستنيرون المدنيون من المسلمين فقد فهموا أن الدستور حين ينص على أن الإسلام دين الدولة فإنه لايزيد على تقرير الواقع من أن رئيس الدولة فى مصر يجب أن يكون مسلماً ، وأن شعائر الإسلام يجب أن تقام قبل صدوره . ولم يخطر لهؤلاء المستنيرين أن هذا النص سيكلف الحكومة واجبات جديدة ، أو أنه سيحدث فى الدولة نظماً لم يكن لها بها عهد من قبل ، أو أنه يقضى على حرية الرأى والاعتقاد ، أو يهدد المساواة بين المسلم وغير المسلم فى الحقوق والواجبات . ولذلك لم يعارض المستنيرون فى هذا النص حين أعلنت لجنة الدستور أنها ستضعه فى الدستور . همَّ بعضهم بالاعتراض لأنه خشى أن يفهم النص على وجه آخر ، ولكن اللجنة طمأنته ومازالت به حتى وافق ، فالنص فيه إرضاء لعاطفة الأغلبية وطمأنة

للشيوخ الذين لهم من يمثلهم فى اللجنة ، فهو لايضر ولايؤدى إلى خطر . ولكن الشيوخ فهموا النص فهماً آخر ، فيما يقول طـه حسين ، فهموا أن الدولة يجب أن تكون إسلامية بالمعنى القديم ، وأنها ملزمة بتطبيق الحدود بمعناها الأول . وفهم بعضهم أن الدولة مكلفة بحكم الدستور بحماية الإسلام من كل ما يمسه ، وأنها مكلفة أن تضرب على أيدى الملحدين ، وتحول بينهم وبين الإلحاد ، أو تحول بينهم وبين إعلان الإلحاد على أقل تقدير:

> «ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأى محواً فى كل ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو بعيد ، سواء أصدر ذلك عن مسلم أو عن غير مسلم . ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ فى هذا الباب . فإذا أعلن أحد رأياً أو ألف كتاباً ، أو نشر فصلاً ، أو اتخذ زيا ، ورأى الشيوخ فى هذا كله مخالفة للدين ونبهوا الحكومة إلى ذلك ، فعلى الحكومة بحكم الدستور أن تسمع لهم وتعاقب من يخالف الدين أو يمسه بالطرد أولا إن كان موظفاً ، ثم بتقديمه إلى القضاء بعد ذلك، ثم بإعدام جسم الجريمة كما يقول رجال القانون على كل حال» .

ويواجه طـه حسين هذا الفهم للنص على أن الإسلام دين الدولة بما فهمه المستنيرون المسلمون من النص نفسه ، ويوضح كيف أن فهم بعض الشيوخ لهذا النص إنما هو سعى لأن يستبدل بسلطة القانون سلطة المؤسسة الدينية ، فيحولها إلى صورة أخرى من «محاكم تفتيش» تعلو على الدولة ، فينتهى الأمر إلى أن تتولى هى توجيه الدولة بدل أن تعمل الدولة نفسها على تحقيق مبدأ الفصل بين السلطات . وبعد أن ينتهى طـه حسين من هذه المواجهة يعود

فيؤكد أن النص فى الدستور على أن الإسلام دين الدولة قد فرّق بين المسلمين المصريين أنفسهم ، وأنشأ فى مصر قوة سياسية دينية منظمة «تؤيد الرجعية وتجر مصر جراً عنيفاً إلى الوراء» . وأنشأ فى مصر خاصة وفى الشرق الإسلامى عامة هذه المسألة التى لم تكن معروفة فى الشرق الإسلامى من قبل، أثناء العصر الحديث ، وهى مسألة الخصومة التى تفضى إلى التخلف بدل التقدم ، وفرقة المسلمين الذين يكفر بعضهم البعض الآخر بدل وحدتهم التى تقوم على التسامح والمجادلة بالتى هى أحسن .

ويختتم طه حسين سلسلة مقالاته بقوله إنه لامفر لنا من أن نعيش عصرنا ، وأن نتطلع إلى الأمام ، ونسير فى الطريق التى سلكها من سبقنا إلى التقدم ، وأن نستمتع من الحرية بمثل ما يستمتع به العالم المتقدم من حولنا . وإذا كان مدخلنا إلى العصر الحديث لهذا العالم هو العلم الحديث، فإن علينا أن نتعلم احترام لوازم هذا العلم ، إذ لايمكن لهذا العلم أن يعيش وأن يثمر إلا فى جو كله حرية وتسامح ، فنحن بين اثنتين : إما أن نؤثر الحياة وإذن فلا مندوحة عن الحرية ، وإما أن نؤثر الموت وإذن فلنا أن نختار الجمود .

وإذا كان الاختيار الذى اختاره طه حسين هو الذى جعله واحداً من رواد التنوير العظام، فإن هذا الاختيار هو الذى جعله يتحدث فى مقدمة كتابه «فى الأدب الجاهلى» الذى أصدره فى العام الذى نشر فيه مقالات «بين العلم والدين» والذى أعلن فيه رئيس نيابة مصر قراره ، وهو عام ١٩٢٧ ، كما أن هذا الاختيار هو الذى جعله يتحدث عن ضرورة حرية البحث (العلمى) فى الجامعة وفى الحياة الثقافية كلها ، يعنى حرية البحث «التى يطمع فيها كل علم ناشىء، ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من

الحياة» ، وعن حرية الدارس الذى يدرس «فى حرية وشرف» لايخشى «فى هذا الدرس أى سلطان» ، وعن حرية المؤرخين الذين لابد أن يكتبوا تاريخهم بعيداً عن ضغوط السياسة ، وفى ذلك، تحديدا ، يقول :

«هب السلطة السياسية أخذت المؤرخين بأن يضعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة ، فلا يكتبون ولايدرسون إلا إذا كان فيما يكتبون أو يدرسون تأييدٌ للسلطة السياسية أو نحو ذلك من أنحاء تصرفها ، أليس المؤرخون جميعاً ، إن كانوا خليقين بهذا الإسم ، يؤثرون أن يبيعوا الفول أو الكرات ، على أن يكونوا أدوات فى أيدى السياسة يفسدون لها العلم والأخلاق» .

ولقد كتب طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) ذلك كله ، وغيره ، ونشره عام ١٩٢٧ ، بعد أن قامت قيامة من أطلق هو عليهم اسم «الرجعية» ، فلم يتعرض له أحد بشيء ، ولم يجرؤ أحد على أن يصادر أو حتى يطالب بمصادرة مجلة «الحديث» التى نشر فيها مقالاته «بين العلم والدين» أو يطالب بإحالته إلى النيابة من جديد ، فقد أدرك الجميع أن الديار المصرية فيها رئيس نيابة مستنير، فيه من اسمه نصيب، هو محمد نور رئيس نيابة مصر المحروسة .

هامش رابع :

بعد ذلك بحوالى تسع سنوات ، تحديداً فى أغسطس عام ١٩٣٧ ، نشر الدكتور إسماعيل أدهم (١٩١١ ـ ١٩٤٠)، العالم الرياضى والفيلسوف والناقد الأدبى اللامع ، فى مجلة «الإمام» مقالاً مسهباً بعنوان «لماذا أنا ملحد؟» . وفى صدر المقال إشارة إلى أن إسماعيل أدهم كتبه على إثر مطالعة «عقيدة الألوهة» للدكتور أحمد زكى أبى شادى (١٨٩٢ ـ ١٩٥٥) . وكان

أحمد زكى أبو شادى قد ألقى محاضرة بعنوان «عقيدة الألوهة ـ مذهبى» ، ضمن أحاديث رمضان ١٣٥١ هـ لأعضاء ندوة الثقافة بالقاهرة ، وهى محاضرة تتناسب وشهر رمضان ، وتختتم بأبيات صوفية له يقول فيها :

يـاكـــون أنت مثـــالى
وفى حيــاتــى حيـاتــك
ألســت مــرآة نفـــسى
وإننـــــى مرآتــــك
ومـــن جمـــالك الرُوحـى
ومـــلء روحى صفاتـك
أراك ســـــراً جميـــلاً
تبثــــــه آيــاتـــك

وفى هذه المحاضرة يوضح أبو شادى أن عقيدته تقوم على المزج بين الدين والعلم ، وأن روحه المتصوفة المتدينة التى تتغذى فى الوقت ذاته على العلم أميل إلى الإدماج بينهما ، ويؤكد أنه كلما تشرب الإسلام العلم ، وهذه طبيعته الأصلية ، ازداد نفعاً وعظمة وتألقاً وقوة على مسايرة القرون . ولايتردد أحمد زكى أبو شادى فى هذه المحاضرة (التى نشرها بعد ذلك) فى الوقوف عند مايسميه «الأدب اللادينى» فيقول :

« يصح أن نعد تسعة أعشار الأدب العالمى الحديث أدباً لادينياً ، ولكن هذا لاينهض عذراً لإغفاله ، وإلا أصبحت لغتنا الشريفة من أفقر اللغات فى الثقافة الحديثة .. نعم من أوجب الواجبات علينا نقل هذا الأدب إلى لغتنا لأنه رمز العصر الذى

نعيش فيه ، وما على رجال الدين الأعلام إلا الرد على الشبهات فيما لايرضيهم منه . وإنى إذ أدعو إلى حرية الكتابة والنشر لست بأى حال اتفق مع كل ما ينشر ، ولكنى أحترم عقيدة مواطنىّ وأرفض الحجر عليهم ، كما أرفض أن يباح هذا الأدب بلغاته الأصلية لعارفيها من المصريين ويحرّم الاطلاع على ترجمتها العربية على غيرهم ، ولو كانوا أكبر سناً وانضج تفكيراً وأقوى نفوذاً من الأولين !

إننا نتألم أشد الألم لوقف الحريات الدستورية الكاملة ، ومع ذلك يوجد بين من يكون على الدستور من يدفعهم التعصب الدينى الأعمى أو سواه إلى الاستهانة بحرية العقيدة والفكر ، مع أنه لاقيمة للدستور ولا للاستقلال إذا كان قرينهما امتهان الذهن الإنسانى . ومن كانت له مثل هذه العقلية الرجعية الجامدة أو هذا البله الفكرى ، فهو أبعد من يصلح للائتمان على الحياة النيابية ، وهى بريئة منه . وإذا كان الإسلام دين الدولة فليس معنى ذلك تدخله بأى حال فى الحياة الفكرية وفى حرية الرأى والعقيدة ، إذ من الواجب علينا احترام عقائد غيرنا كيفما كانت ، ماداموا لاينتهكون حرمة الأخلاق والآداب ، وأعتقد أن هذا يتفق وتقاليد الإسلام السمحة .

والأزهر فى الوقت الحاضر يمتاز بأنه عش فسيح للرجعية ، وقد ضج المصلحون بالشكوى منه ، وشيوخه الأجلاء مستعدون للاستماع لكل دسيسة ومحاربة المفكرين بشتى الأساليب التى يمقتها الإسلام نفسه ، ومنها الكيد للموظفين فى أعمالهم من وراء ستار، لأنهم اعتادوا أن لايردوا خائبين كلما تقدموا بالشكوى السرية ضد أى موظف . وهذه حالة من الفساد لاتطاق ، وقد كادت تخنق حرية الرأى فى مصر ، كما كادت

تقضى على الأخلاق الإسلامية نفسها . والشواهد على ذلك مع الأسف أكثر من أن تعد حتى فى أثناء قيام الدستور » .

وبالطبع نشرت هذه الكلمات الغاضبة فى مجلات ذلك الزمان ، ولم يطالب أحد - حتى من علماء الأزهر الأجلاء - بمحاكمة الرجل ، أو تقديم بلاغ فيه إلى النيابة ، أو المطالبة بمصادرة المجلة التى نشرت هذه الكلمات ، بل على العكس قام إسماعيل أدهم بعد أن قرأ نص محاضرة «عقيدة الألوهة - مذهبى» بكتابة مقاله «لماذا أنا ملحد ؟» كما لو كان يرد على إعلان أحمد زكى أبو شادى لإيمانه الدينى الصوفى بإعلان إلحاده هو بفلسفته المادية . ويبدأ مقاله ببيتين لجميل صدقى الزهاوى هما :

لما جهلت من الطبيعة أمرها
وأقمت نفسك فى مقام معلِّل
أثبت ربا تبتغى حلاًّ به
للمشكلات فكان أكبر مشكل

ويتحدث إسماعيل أدهم عن دراسته العلمية التى انتهت به إلى الإلحاد ، رغم نشأته الدينية ، ويعدد ماخضع إليه من تأثير ، والجمعية التى قام بتأسيسها فى الآستانة بعنوان «جماعة نشر الإلحاد» وأصدرت مطبوعات متعددة ، ويحدد الأسباب التى دفعته إلى الإلحاد ، مركزاً على الأسباب العلمية التى هى مزيج من الفلسفات المادية وبعض تصورات الرياضة البحتة ، ويختتم مقاله بأنه لايزال ثابتاً على عقيدته الإلحادية ودعوته إلى نظريته القائمة على قانون الصدفة الشامل - ولم يكتف إسماعيل أدهم بنشر المقال فى مجلة «الإمام» بل طبعه فى كتيب وزع على الناس تعميماً لفائدته فيما رأى .

وما إن نشر المقال والكتيب حتى تصدت له مجلة الأزهر ، فى الجزء السابع ، الصادر فى رجب ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م ، وذلك بدراسة كتبها محمد فريد وجدى (١٨٧٨ ـ ١٩٥٤) صاحب «دائرة معارف القرن العشرين» ، وكان أيامها رئيس تحرير مجلة الأزهر ومديرها ، وكان عنوان الدراسة «لماذا هو ملحد؟» . والدراسة كلها تفنيد لمذهب إسماعيل أدهم فى روية وتأن ، وحوار عقلانى يكشف عن المكانة الجليلة لمحمد فريد وجدى وقدرته على المناظرة لا الإرهاب . وكل ما كتبه محمد فريد وجدى يستحق أن نقرأه فى هذه الأيام ، وهو منشور فى المجلد الثالث من المجلدات الثلاثة القيمة التى أعدها أحمد الهوارى ونشرتها دار المعارف فى القاهرة منذ سنوات .

والحق أن المرء يشعر بالفخر بمناخ الحرية الذى كتب فيه إسماعيل أدهم مقاله ، فلم يسجن أو تصادر المجلة التى نشر فيها ، ولاسحب الكتيب الذى طبعه من الأسواق ، ولم يعاقب صاحب المجلة أو المطبعة أو الناشر بشىء . ومن الحق ، أيضاً ، أن يشعر المسلم بالفخر والاعتزاز بمحمد فريد وجدى وما يمثله من نموذج راق للمفكر الدينى الذى يحاور بعلم ومعرفة ودراية ، ولايخفى جهله باتهام غيره ، أو يستر ضعفه بإرهاب من يحاوره ، فالرجل يستخدم الحجة لا القمع ، ولا يلجأ إلى سلطة الشرطة بل إلى سلطة العقل، ويبدأ حواره من حق مخالفه فى التعبير الحر عن رأيه مهما كان هذا الرأى . بعبارة أخرى ، تعيدنا دراسة محمد فريد وجدى إلى ذكريات الكبار من علماء الكلام الذين كان ما يحسنونه من كلام الدين فى وزن ما يتقنونه من كلام الفلسفة ، فاستطاعوا تأكيد مبادىء العدل والتوحيد ، وخدموا الإسلام بما يعجز عنه كل هؤلاء الذين يرهبون غيرهم باسم الإسلام . ولعل

فى ذلك ما يكشف عن سبب تأليف محمد فريد وجدى موسوعته العصرية «دائرة معارف القرن العشرين» .

ومن المهم أن نلفت الانتباه إلى أن ما تنطوى عليه دراسة محمد فريد وجدى من احترام للدستور ولإسماعيل أدهم على السواء لايقل عن احترامه لقارئه ، فالخطاب الحجاجى للدراسة يتوجه إلى عقل هذا القارىء فى المحل الأول ، ولايستخدم الأقيسة الخطابية أو التخييلية بل الأقيسة البرهانية التى تعتمد على المحاجة بالدليل ، وعلى استقامة المقدمات ، وارتباط سلامة النتائج بمقدماتها . ونشر هذه الدراسة فى مجلة «الأزهر» يعنى أن دعوة المؤسسة التى يمثلها هذا الجامع لابد أن تكون الدعوة الحسنة والمجادلة بالتى هى أحسن، حتى لمن يعلن إلحاده ، كحالة الدكتور إسماعيل أدهم . ويكفى أن نقرأ من دراسة محمد فريد وجدى افتتاحيتها التى تقول :

« إن انتشار العلوم الطبيعية ، وماتواضعت عليه الأمم المتمدنة من إطلاق حرية الكتابة والخطابة للمفكرين فى كل مجال من مجالات النشاط العقلى ، استدعت أن يتناول بعضهم البحث فى العقائد ، فنشأت معارك قلمية بين المثبتين والنافين ، تمحصت بسببها حقائق وتبينت طرائق ، وآمن بها من آمن عن بينة ، وألحد من ألحد على عهدته .

ونحن الآن فى مصر ، وفى بحبوحة الحكم الدستورى ، نسلك من عالم الكتاب والتفكير هذا المنهاج نفسه ، فلا نضيق به ذرعاً مادمنا نعتقد أننا على الحق المبين ، وأن الدليل معنا فى كل مجال نجول فيه . وأن هذا التسامح الذى يدعى أنه من ثمرات العصر الحاضر هو فى الحقيقة من نفحات الإسلام نفسه ، ظهر به آباؤنا الأولون أيام كان لهم السلطان على العالم كله . فقد كان يجتمع

المتباحثون فى مجلس واحد بين سنى ومعتزلى ومشبِّه ودَهْرِىّ إلخ، فيتجاذبون أطراف المسائل المعضلة ، فلم يزدد الدين حيال هذه الحرية العقلية إلا هيبة فى النفوس ، وعظمة فى القلوب ، وكرامة فى التاريخ .

هذه مقدمة نسوقها بين يدى نقد نشرع فيه لرسالة ترامت إلينا بعنوان «لماذا أنا ملحد» نشرها حضرة الدكتور إسماعيل أحمد أدهم فى مجلة الإمام الصادرة فى أغسطس ١٩٣٧ ثم أفردها فى كراسة تعميماً للدعوة » .

هذا عن محمد فريد وجدى ، أما أحمد زكى أبو شادى فقد تصدى للرد على إسماعيل أدهم بمقال عنوانه «لماذا أنا مؤمن؟» فى العدد اللاحق من مجلة «الإمام» (سبتمبر ١٩٣٧) . وقد قدم المحرر لرد أحمد زكى أبى شادى بقوله إن المجلة تنشر الرد «بحكم احترامنا حرية الرأى فى حدود القانون » لاعتقادها أن «الأدب هو المستفيد من وراء هذا النقاش » بغض النظر عن موافقة المجلة أو مخالفتها للآراء المعروضة . ولكن المحرر لايترك هذه المناسبة دون أن يعبر عن رأيه الخاص ، فيوضح أنه شخصياً لايعتقد أن هناك جدوى عملية من مثل هذه البحوث ، وأن الأولى منها بالعناية «الشئون الاجتماعية والاقتصادية فى مملكة يعيش سوادها الأعظم فى حكم الهمل بسبب سوء أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية» .

ويعاود أبو شادى الكتابة فى الموضوع مرة أخرى ، فى العدد اللاحق من «الإمام» (نوفمبر ١٩٣٧) وذلك بعد أنْ أثار مقال إسماعيل أدهم ما أثار من كتابات مضادة ، فيشير إلى ما كتبه الشيخ محمد فريد وجدى بك رئيس تحرير مجلة الأزهر ومديرها ، وموافقته على ما قال كل الموافقة . وفى الوقت

نفسه يشير إلى ما كتبه الأستاذ الشيخ يوسف الدجوى عضو جماعة كبار العلماء ، ويصف ما كتبه الشيخ الدجوى على النحو التالى :

« إنه يمثل النقيض لأسلوب وجدى بك ولتناوله الموضوع ، مع فقدان أدب الكتابة والنقد فقدانا تاماً اشتهر به معظم السادة المشايخ الذين يسيئون إلى الإسلام نفسه قبل منقوديهم بذلك التصرف العجيب . . . وعندنا أن الدين الحق لن تقوم له قائمة إلا بأمثال الأستاذ محمد فريد وجدى بك ـ وما أندرهم فى العالم الإسلامى ـ أولئك الذين يتبحرون فى اطلاعهم العصرى، ويتجملون بمكارم الأخلاق، ويعرفون معنى التسامح الفكرى وأدب المناقشة والإقناع » .

حـــاشية :

لقد اعتدت أن أعاود قراءة ما كتبه محمد فريد وجدى ، متأملاً ، قائلاً لنفسى : هذا مفكر إسلامى جليل ، لايجد حرجاً فى الرد على من يعلن إلحاده بأكثر من سبيل ، ويواجه هذا الإلحاد محترماً صاحبه ، مؤمناً بحقوقه الدستورية ، فلا يتحدث عنه إلا بكلمة «حضرة» جاداً لاهازلاً ، ومحاوراً لا مرهباً ، ومناقشاً الحجة بالحجة . هذا المفكر الإسلامى واثق من عقيدته ، واثق من تمكنه فى الإقناع ، واثق من قدرات العقل على استمالة الجاحد والملحد والشاك ، مؤمن أن العقل حجة الله على خلقه ، وأن العقل طريق الإقناع والإيمان على السواء ، فكان حواره تأليفاً للقلوب ، مجادلة بالتى هى أحسن .

هذا المفكر الدينى يتحدث عن العلم فى عصره ، ويضنى نفسه فى إعداد

موسوعة عن معارف القرن العشرين الذى يعيش فيه ، فلا يفتى بغير علم ، ويؤكد ضرورة أن يؤمن من يؤمن بالبينة وليس التقليد . ولايخفى شعوره بعودة الدستور ، بعد احتجابه ، ويسعده أن أمته مصر تعيش «فى بحبوحة الحكم الدستورى» ، ويسلك فى الحوار مع الكتاب والمفكرين مسلك الدستور ، لايضيق ذرعاً بأحد ، ويعلن أن تسامحه من نفحات الإسلام نفسه ، وأن الحرية العقلية التى شهدها الماضى لم يزدد حيالها الدين إلا هيبة فى النفوس ، وعظمة فى القلوب ، وكرامة فى التاريخ .

وما ينبغى أن نفكر فيه حقاً ، ونؤكده قولاً ، بعد الهوامش السابقة ، هو أن كرامة هذه الأمة ، فى التاريخ ، قد أخذت فى الضياع حين ضاعت الحرية العقلية والحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، وحين لم نبدأ من حيث انتهى أمثال طه حسين وأحمد زكى أبو شادى ؛ وحين قمعنا العقل بالتقليد والشك بالتصديق ؛ وحين استبدلنا بأمثال الشيخ محمد عبده ومحمد فريد وجدى قوماً آخرين ، فحق علينا القول : ﴿ أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ﴾ (البقرة / ٦١) .

هوامش عن الدولة المدنية

١ـ تخليص الإبريز (*)

ساعدت النهضة العربية التى ارتبطت بتأسيس الدولة الحديثة على ظهور نموذج غير تقليدى من رجل الدين ، هو الشيخ العقلانى المستنير الذى غدا مستعداً لمواكبة حركة الدولة الحديثة فى خروجها على المفهوم التقليدى القديم للحكم ، وتأسيسها معنى المواطنة الذى يتخذ من النموذج الذى طرحته الدولة المدنية الأوروبية مثالاً له فى الحقوق والواجبات . وكما واكب ظهور هذا الشيخ تحديث أنظمة التعليم ، وعلاقات المثاقفة ، ووسائل إنتاج المعرفة وتوزيعها ، كان حضوره عنصراً فاعلاً فى أفق متغير من العلاقة بالآخر فى المستويات الثقافية والاجتماعية والسياسية ، خصوصاً فيما يتصل بتراكم المعرفة الناتجة عن الترجمة ، واتساع الخبرة الناجمة عن المشاهدة والمعايشة ، وتغير الوعى الذى أخذ يتمثل مفاهيم الدولة الحديثة ويستوعب معها ضرورة فصل السلطات وأهمية الأنظمة الدستورية التى تقوم على المساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات .

ولم يكن من قبيل المصادفة ، فى سياق تولد هذا النموذج ، أن يكتب

---

* جريدة الحياة ، ٣١ يوليو ١٩٩٣ .

الشيخ الأزهرى رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) كتابه الأول عن «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» فى فرنسا ، وينتهى منه (عام ١٨٣٠) ويطبعه بعد عودته إلى مصر المحروسة فى مطبعة بولاق القاهرة (عام ١٨٣٤).

وكان ذلك بعد أربع وثلاثين سنة من صدور أول جريدة عربية فى الإسكندرية (فى ٦ كانون الأول ١٨٠٠) وإحدى وعشرين سنة من إرسال أول مجموعة من المبعوثين المصريين إلى إيطاليا لدراسة الفنون العسكرية ومعها فنون الطباعة (١٨١٣) واثنتى عشرة سنة من إنشاء مطبعة بولاق (١٩٢٢) وتسع سنوات من إنشاء محمد على أول مدرسة تجهيزية (ثانوية) وثمانى سنوات من إنشاء جريدة الوقائع المصرية (كانون ١٨٢٨) . وكان ذلك ، أيضاً ، قبل عامين فحسب من إنشاء مدرسة الإدارة والألسن التى أوكل محمد على الإشراف عليها لرفاعة نفسه (١٨٣٦) وقبل سبع سنوات من ظهور جريدة الوقائع المصرية (١٨٣٨) وست وثلاثين سنة من إنشاء مجلة «روضة المدارس» (إبريل ١٨٧٠) وثمان وثلاثين سنة من إنشاء أول مدرسة لتعليم البنات (١٨٧٣) .

وإذا كان طبع كتاب «تخليص الإبريز» قد تم بعد تسعة وعشرين عاماً من بداية الحكم المطلق لعهد محمد على (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨) فقد كان عام طبع الكتاب نفسه استهلالاً لمقدمات تغير الحكم المطلق وبدايات أفق الشورى الحديثة ، ففى العام نفسه الذى طبع فيه رفاعة كتابه ألف محمد على مجلساً اسمه «المجلس العالى» يتشكل من نظار الدواوين ورؤساء المصالح ، واثنين من ذوى المعرفة بالحسابات واثنين من العلماء يختارهما شيخ الجامع الأزهر ، واثنين من التجار يختارهما كبير تجار العاصمة ، واثنين من

الأعيان عن كل مديرية من مديريات القطر المصرى ينتخبها الأهالى ، وبعد ذلك بثلاثة أعوام فحسب أصدر محمد على (عام ١٩٣٧) قانوناً أساسياً هو «سياستنامة» الذى ضمنه نظام الحكم فى البلاد ، مجاراة منه لأنظمة الدولة المدنية الحديثة فى أوروبا، ونظم فيه المصالح الحكومية المختلفة وحدد اختصاص كل منها ، وتضمن قانون السياستنامة بداية النص على حقوق المواطنين ، وأوجب على المديرين والموظفين عموماً معاملة الناس بالعدل والنظر فى شكاياتهم ، ومنع الاعتداء على الحقوق ، وإنصاف المظلومين ، وعدم استغلال النفوذ . وقد أضاف فرمان الخط الشريف (الصادر عام ١٨٣٩) المزيد من الحقوق للمواطنين ، إعمالاً لمبدأ المساواة الذى حدده الفرمان (خط شريف كلخانة) بالمساواة فى التوظف والالتحاق بالمدارس الحكومية والخدمة العسكرية ، والمساواة أمام القانون والمحاكم دون تمييز ، وتأكيداً لمبدأ الحرية الذى تضمن الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية المسكن وحرمته وحرية التجارة والعمل والصناعة .

وسواء رددنا «المجلس العالى» أو «سياستنامة» أو «خط شريف كلخانة» إلى رغبة محمد على فى الإصلاح ، أو إلى حرصه على محاكاة الدولة الأوروبية المتقدمة ، فإن الدلالة الأساسية لها جميعاً لاتنفصل عن سياق تحديث الدولة الذى استهله محمد على ، وما ارتبط به هذا السياق من تغير فى علاقات المثاقفة ، ونشأة نموذج جديد لشيخ عقلانى مستنير تولّد فى سياق التحديث وتشكل به فى آن . وليس من قبيل المصادفة ، والأمر كذلك ، أن يؤلف محمد على «المجلس العالى» فى العام نفسه الذى طبع فيه رفاعة كتابه الذى فرغ من تأليفه قبل ذلك بأربع سنوات ، وأن تصدر «سياستنامة» ثم «خط شريف كلخانة» فى تموجات الدوائر متزايدة الاتساع والأصداء الموجبة

التى أحدثها نشر كتاب «تخليص الإبريز» أو لاقاها وأفاد منها ، خصوصاً الأجزاء التى يشير فيها رفاعة إلى أن العدل أساس العمران ، والشورى أساس الحكم الصالح ، والأمة مصدر السلطات ، وكيف يمكن أن يكون الآخر الأجنبى مصدراً للفائدة .

ومن الواضح أن تولد نموذج العقلانى المستنير ، فى هذا السياق التحديثى المرتبط بتأسيس الدولة المدنية ، لم ينطو على صعوبة كبيرة فى تمثل المفاهيم الملازمة لهذه الدولة الجديدة ، ومواكبة خطوها ، والتعامل مع مؤسساتها ، ودعمها وتأصيلها ، خصوصاً بعد أن استبدل نموذج هذا الشيخ تراثاً بتراث ، وأحلّ التقاليد العقلانية التى أصلها المتكلمون والفلاسفة فى تراثه محل التقاليد النقلية التى صاغها السلفيون من الحنابلة والأشاعرة بوجه خاص . وبقدر ما وجد هذا الشيخ فى تراثه الفكرى عند المعتزلة والفلاسفة المسلمين ما يدعم موقفه الجديد ، فى الدولة الجديدة ، ويدعم خطاها ، فإنه وجد فى التراث الفكرى المحدث الذى أخذ يترجمه أو يترجم له عن الأمم المعاصرة ، الأكثر تقدماً ، ما يصلح منطلقاً لحوار مجدد ، سبق أن صاغ مبادئه أسلافه ، عندما تعرفوا ثقافة الأمم القديمة التى اتصلت بالإسلام واستوعبتها حضارته الفَتِيّة . وكان هذا الشيخ الجديد يقيس الجديد على أصول عقلية ، مرتبطة بوعيه الذاتى بعقليته وتأويله الخاص لتراثها ، فيتقبل ما لا يتناقض مع هذه الأصول ، وما يشعر أنه يضيف إلى حاضره ويفيد فى تحولاته الجديدة .

والواقع أن كتاب «تخليص الإبريز» ينطوى على الدلالات الأساسية التى تكشف عن علاقة نموذج هذا الشيخ بالآخر المغاير فى الثقافة من ناحية ، وتقبله مفهوم الدولة المدنيّة الحديثة عند هذا الآخر من ناحية ثانية . وسواء

تحدثنا عن الأولى أو الثانية ، فإن المعيار القيمي الذى انطلقت منه الناحيتان واحد ، وهو «تخليص الإبريز» (الذهب) من المعادن أو الأوشاب التى تختلط به ، ومن ثم استخلاص عنصر القيمة من حضارة الآخر ، بما يتناسب ودوافع الذات القومية وخصوصيتها وتراثها ، ويضيف إلى ما يؤكد الثوابت التى تصوغ هوية الأمة فى نهاية الأمر . وما يقوم عليه كتاب رفاعة من تشبيه مركزى ، ينطقه عنوانه ، يلخص دلالة الموقف كله ، فى هذا السياق ، وهى تحكيم الوعى النقدى فى تمدين الآخر الأوربى وثقافته ، وتصفية ما يمكن تلقيه عن هذا الآخر فى مصفاة هذا الوعى ، وذلك بفصل عروق الذهب عن غيرها الذى لاينطوى على فائدة ، أو يؤدى إلى مضرة . وإذا كان وجه المشابهة فى «تخليص الإبريز» يتضمن معنى التصفية من الكدر، والشىء من أوشابه ، وأخذ خُلاصته ، فإن اقتران هذا المعنى بملفوظ «تلخيص باريز» يؤكد دلالة تصفية التصفية ومراجعة المراجعة أو خلاصة الخلاصة ، وصولاً إلى جوهر «الذهب» الخالص النافع من كل ما ترمز إليه هذه المدينة (باريز) التى وصفها توفيق الحكيم بعد ذلك بسنوات طويلة بأنها «فترينة الدنيا» . وهو تشبيه آخر ينطوى على دلالة الانتقاء من المعروض ، والمعيار المضمن لهذا الانتقاء على السواء .

وإذا كان هذا المعيار يقرن بين تعرف «الآخر» الأوربى وتعرف مفاهيم الدولة المدنية الحديثة ، بوصفهما وجهى عملة واحدة ، فإن المعيار نفسه انطوى على وعى نقدى ، بعيد عن شوائب العرقية والتعصب ، حميم الصلة بالدلالة الإنسانية لمأثور الحكمة التى هى ضالة المؤمن ، وتتميم النوع الإنسانى الذى هو هدف كل حكيم ، وذلك من قبل أن يدافع أبو يوسف

يعقوب الكندى (نحو ٧٩٦ ـ ٨٧٣م) عن فلسفة اليونان فى رسالته إلى الخليفة المعتصم عن الفلسفة الأولى .

هكذا توقف رفاعة الطهطاوى أبرز المستنيرين الجذريين من رجال الأزهر (بعد شيخه حسن العطار المتوفى عام ١٨٣٤) إزاء مؤسسات الدولة المدنية الفرنسية ، وجعل معياره فى قبول ما يأخذه عنها أو يرفضه هو القاعدة العقلية الاعتزالية التى تنطوى على مبدأ «التحسين والتقبيح العقليين» الذى لايتناقض مع الشريعة ، فرفاعة لم يستحسن إلا مالم يخالف الشريعة المحيطة فى النهاية . وقد ساعده على تطبيق المبدأ الاعتزالى اقتناعه بما ذكره فى كتابه من أن :

> «الفرنساوية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقبيح العقليين .. ويعتقدون أنه لايمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً ، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير ، واجتناب ضده ، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم فى الآداب والظرافة تسد مَسَدَّ الأديان وأن الممالك العامرة تُصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية » .

والمسافة جد يسيرة بين هذا الذى يقوله رفاعة وإعجابه بما قرأه فى مجال «الحقوق الطبيعية الذى هو عبارة عن التحسين والتقبيح العقلين يجعله الفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية » . هذا الإعجاب نفسه هو الذى دفعه إلى قراءة «روح الشرائع» لمنتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) و«هو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ، ومبنى على التحسين والتقبيح » .

ومن الواضح أن قبول رفاعة الطهطاوى لهذا الميزان بين المذاهب الشرعية

والسياسية كان يعنى تقبله الضمنى للفصل بين السلطات الذى أكده منتسكيو فى كتابه عام ١٧٣٤ قبل أن يصل رفاعة إلى باريس باثنين وتسعين عاماً ، منطلقاً فيه مما سبق أن أكّده الفيلسوف الإنجليزى جون لوك John Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) الذى دعا إلى «الفصل بين القوى» وإلى «الحكومة المقيدة» حفاظاً على حرية الأفراد من ناحية، وتأكيداً للنظام الذى يفرضه القانون من ناحية ثانية .

ومن الواضح أن ترجمة رفاعة مؤلفات أمثال منتسكيو كانت تعنى إقراره بحتمية الدولة المدنية فى صنع المستقبل ، وما يقترن بهذه الحتمية من ضرورة قيام هذه الدولة على الفصل بين السلطة الروحية والسلطة المدنية ، ما ظل هذا الفصل مبقياً على الدين ، غير متناقض مع الشريعة الإسلامية . ولم يجد رفاعة فى ذلك تناقضاً بين كونه شخصياً مسلماً وداعية من دعاة تحديث المجتمع على أساس من الفصل بين السلطات أو القوى .

هكذا انفتح السبيل فى كتابات رفاعة إلى أفكار المجتمع المدنىSecular Society ليس بوصفه نقيضاً للدين ، وإنما بوصفه مجتمع المؤسسات القانونية الذى لامكان فيه لحكم «الإكليروس» والذى يمكن أن يعتمد على مصادر حاسمة داخل التقاليد الإسلامية العقلانية نفسها ، ويظل غير مناقض لها . وليس هناك تعارض كيفى بين الاستخدامات الاجتماعية لمبدأ التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة ، من هذا المنظور ، والمبدأ التنويرى الذى يرى ضرورة أن يتأسس المجتمع على مبادىء أخلاقية مستنبطة ، بواسطة البحث العقلانى فى الطبيعة العامة للحياة الاجتماعية الإنسانية .

من هذا المنطلق كان تقبل رفاعة معنى الدستور ، فى كتبه وكتاباته ، فعلاً آخر من أفعال «تخليص إبريز» المجتمع الذى عاشه فى فرنسا ، فنظر إلى الدستور من حيث هو تعاقد مدنى ، يتحقق فى كل أمة لها طابع النظام والاستقرار ، وتقبل معناه بوصفه «الشريعة» البشرية التى تنظم أمور الدولة المدنية ، وتفصل بين سلطاتها ، وتصون كل أطرافها . ووصل بينه والنظام النيابى الحر الذى يكفل الضمانات للأفراد كل الوصل . وذلك ربط ينتمى إلى تقاليد عريقة فى الأنظمة الدستورية ، تقاليد دفعت الكثيرين من مفكرى القرن التاسع عشر ، فى فرنسا ، إلى عدم الاعتراف بوجود دستور أو قانون دستورى إلا إذا تحققت الأنظمة النيابية الحرّة . وقد انتقلت هذه التقاليد إلى خارج فرنسا ، مع رفاعة وغيره ، وتجسدت فى كتابات المفكرين والساسة ، وتغلغلت فى الرأى العام للمثقفين ، على نحو وصل بين الدعوة إلى النظم الديمقراطية والدعوة إلى الدستور فى كثير من البلاد .

ومن اللافت للانتباه ، فى سياق هذه التقاليد ، أن رفاعة طبع كتابه فى العام نفسه الذى أُنشىء فيه كرسى القانون الدستور فى كلية الحقوق بجامعة باريس ، على يد «جيزو» الذى كان وزيراً للتعليم فى حكومة الملك لويس فيليب ، والذى كان يهدف من وراء ذلك إلى الدعاية لهذا الدستور الملكى والأنظمة التى أقامها ، ومن ثم الترويج للفلسفة السياسية التى كان يستند إليها ، والتى عمادها صيانة الحقوق والحريات الفردية وإقامة نظام نيابى برلمانى حر . وكما ارتبط القانون الدستورى فى ذهن جيزو بدستور فرنسا الصادر فى سنة ١٨٣٠ الذى يسميه رفاعة «الشرطة» La charte ، أصبح هذا القانون مثالاً حديثاً لأمور مدنيّة «لاينكر ذوو العقول أنها من باب العدل» فى رأى نموذج شيخ الاستنارة .

ويترجم رفاعة هذا الدستور إلى العربية ، فى الكتاب الذى دفع به إلى المطبعة داعياً الله العلى القديم «أن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من غرب وعجم» ، ويمهّد للترجمة بقوله إن غالب ما فى هذا الدستور ليس فى كتاب الله تعالى ، ولاقى سنة رسوله ﷺ ، ومع ذلك ـ أو بسبب ذلك ـ فهو دليل عقلى على إمكان وصول أبناء الأمة إلى عقد اجتماعى يحقق لهم التقدم ، خصوصاً حين تحكم عقول حكمائهم أن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد . والمؤكد أن انقياد الحكام والرعاة إلى ذلك قد أدى إلى عمران بلاد الفرنساوية ، فيما يرى رفاعة ، وأدّى إلى كثرة معارفهم وتراكم غناهم وارتياح قلوبهم «فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً ، والعدل أساس العمران» .

وإذ يتحدث رفاعة عن أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف ، وأن السياسة الفرنساوية هى قانون مُقيَّد ، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور فى القوانين التى يرضى بها أهل الدواوين ، فإنه يؤكد معنى أن يكون سائر الفرنساوية مستوين قدّام الشريعة (الدستور) ، ويشرحه بقوله إن ذلك من جوامع الكلم عندهم ، ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل فيهم إلى درجة عالية ، وتقدم فى الآداب الحضرية (المدنية) فمعنى كون سائر الناس مستوين قدام الشريعة أنه لايوجد رفيع أو وضيع ، وأن الدعوى القضائية تقام على الملك كما تقام على أصغر مواطن ، وفى ذلك إقامة للعدل وإسعاف للمظلوم وإرضاء لخاطر الفقير بأنه كالعظيم سواء بسواء . ولذلك كان كل واحد من الفرنساوية أهلاً لأخذ أى منصب أو رتبة ، وكانت حرية كل منهم مصانة فى الحياة الشخصية والاعتقاد والاختلاف والتعبير عن الرأى بكل الطرق الممكنة . أما حرية الملكية فلا

تقل احتراماً عن حرية التفكير التى تصونها السلطة القضائية المستقلة عن السلطتين التنفيذية والتشريعية .

ويتقبل رفاعة التعديلات التى أضيفت إلى دستور ١٨٣٠ الفرنسى نتيجة أحداث ١٨٣١ التى عاصرها وتعاطف مع ما انطوت عليه من «قيامة الفرنساوية وطلبهم للحرية والمساواة» ، وحرصهم على تعديل الدستور لتقييد الملكية وتأكيد استقلال القضاء ، والارتقاء بدور السلطة النيابية . وكما كانت الحرية هى الدلالة متكررة الرجع فى كل عمليات «تخليص الإبريز» ، كانت لوازمها ظاهرة لافتة : العدل الذى هو أساس العمران ، الشورى اللازمة للحاكم ، تدبير الدولة الحديثة ، ديوان رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية ، الوزراء الذين توكل إليهم السلطة التنفيذية ، القضاة الذين لايخرج شىء عن حكمهم ، حقوق الناس التى يضمنها الدستور ، الإنصاف فى المعاملة ، التساوى فى الأحكام والقوانين ، بحيث لايجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هى المحكمة والمعتبرة ، فى الدولة المدنية (الفرنساوية) التى يراها رفاعة جديرة بقول الشاعر :

وقـد مـلأ العـدل أقطارهـا   وفيها تـوالـى الصفـا والوفـا

وأحسب أن رفاعة كان يفكر فى وطنه أثناء كتابة ذلك كله ، فهو الهدف النهائى من كل عمليات «تخليص الإبريز» . والمؤكد أنه كان يفكر فى «ولى النعم» وإمكان أن يرعى الدولة المدنية الحديثة ، فينعم على رعاياه بالفرمانات التى تحقق العدل والتقدم معاً . ويتخيل المدارس والمعامل والمعاهد والبرلمان ومجامع العلماء وخزائن الكتب والمطاعم والمسارح والأوبرات والكرنفالات والمستشفيات والمصانع موجودة فى وطنه . ويقارن

بين اللغة العربية واللغة الفرنسية، بعد أن أدرك أن من جملة مايعين الفرنساوية على التقدم فى العلوم سهولة لغتهم وسائر ما يكملها بخلاف اللغة العربية . ويحلم بما يمكن أن يترتب على تطبيق العلوم والفنون النافعة على طريقة الإفرنج من تقدم وازدهار ورقى فى بلاد المسلمين، فى مجالات الصناعة والزراعة والاقتصاد والإدارة والصحة والتعليم والثقافة والآداب العامة والعلاقات الاجتماعية على السواء ويختار ما يمكن أن يتيحه لمواطنيه من هذا الذى استخلصه لهم من «إبريز» العلوم والفنون المطلوبة ، والحرف والصنائع المرغوبة ، وبخاصة علوم السياسة التى تتعلق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها، والتى لابد أن يكون لها مكان فى تثقيف الناشئين ، حتى ترتكز فى أذهانهم منذ شبوبتهم أصول السياسات الدستورية وفروعها، وحتى يكونوا على علم بحقوقهم وواجباتهم .

وإذا كان ذلك هو الذى دفع رفاعة إلى تأليف كتابه «مباهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية» بعد عودته ، لينقل مواطنيه إلى معارف العصر الحديث وآفاق مستقبله ، فإن هذه المعارف والآفاق هى التى دفعته إلى الاهتمام بالعلاقة بين الرجل والمرأة ، والعمل على إشاعة روح المساواة فيها، وذلك من قبل أن يكتب «المرشد الأمين فى تعليم البنات والبنين» . ولذلك اختتم «تخليص الإبريز» بقوله إن وقوع «اللخبطة» بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن ، بل منشأ ذلك التربية الجيدة أو الخسيسة .

هل كانت مصادفة أن يختتم رفاعة «تخليص الإبريز» بالحديث عن المرأة على هذا النحو ، وينتقل منه إلى الحرية التى كانت دائماً فى طباع العرب كما يقول، ومن الحرية إلى شكر مَنْ ساعد الوالى (محمد على) فى نجاح مقصوده

من تعليم المصريين فى باريز . إن الخاتمة ترد آخر الكتاب إلى أوله ، وتؤكد ما انطوى عليه من تأسيس معنى الدولة المدنية ، واقترانها بمعنى جديد للمساواة بين المواطنين ، ومعنى أجد فى العلاقة بالوالى (ولى النعم) الذى قام بالخطوات العملية الأولى فى التأسيس لوجود هذه الدولة ، فأرسل مبعوثيه لاستخلاص إبريزها من الخارج ، وقرن ذلك بأن أمر بإنشاء «المجلس العالى» ثم صياغة «سياستنامة» و«خط شريف كلخانة» بعد سنوات قليلة من نشر الكتاب الذى استخلص فيه أنبغ مبعوثيه إبريز التقدم الذى تنطوى عليه الدولة المدنية الحديثة . وكان طبيعياً أن يأمر هذا الوالى، بعد عامين فحسب من نشر الكتاب ، أن يترأس رفاعة ما أشرف على إنشائه من مدرسة جديدة للإدارة والألسن عام ١٨٣٦ ، لتكون هذه المدرسة فاتحة شكل جديد من علاقات المثاقفة ، فى سياق يستبدل بكلمة «الكفار» المعادية كلمة «الإفرنج» المحايدة ، وبالنزعة العرقية النزعة الإنسانية ، وباللسان الواحد تعدد الألسنة ، فى خبرة إدارة الدولة المدنية التى شارفت أفقاً جديداً لمعنى «الإنسان» .

والواقع أن إحدى النتائج المهمة لعمليات «تخليص الإبريز» ، فى العلاقة بالآخر ، من منظور الدولة المدنية ، كانت مرتبطة بعملية انتقال موازية ، من نزعة عرقية سادت تراثنا النقلى إلى نزعة إنسانية ارتبطت بتراثنا العقلى . وكما كان «تخليص الإبريز» استخلاصاً لعناصر الفائدة فى الدولة المدنية للآخر، بكل لوازمها الثقافية ومصاحباتها الفكرية ، فإن عملية «التخليص» نفسها ابتعثت من التراث العقلانى ما أكدها ودعم حركتها ، فأحيت التقاليد الإنسانية فى هذا التراث ، وصاغت منها وبها مفهوما جديداً لنزعة

إنسانية محدثة ، نزعة كانت نتيجة عمليات «تخليص الإبريز» وعنصراً من عناصرها فى الوقت نفسه .

وإذا كان من الممكن النظر إلى كتابات رفاعة بوصفها انقطاعاً معرفياً عن النزعات العرقية السابقة ، فى تأسيسها معنى الدولة المدنية الحديثة التى لاتميز بين مواطنيها على أساس من العقيدة أو اللغة أو الجنس ، والتى لاتميز نفسها عن غيرها على الأساس ذاته ، فإننا يمكن أن ننظر إليها بالقدر نفسه ، بوصفها استهلالاً معرفياً لنزعة إنسانية جديدة ، واكبت التحديث المصاحب لتأصّل الدولة المدنية ، فكانت لازمة من لوازمها وأصلاً من أصولها على السواء . هذه النزعة لاتتناقض مع خصوصية الهوية ، ولكن تضع هذه الخصوصية فى سياق أكبر ، ينطوى على دلالة الوحدة من خلال التنوع ، ويؤكد الدافعية التى تحولت إلى معيار للقيمة متعددة الأبعاد فى كل عمليات «تخليص الإبريز» .

هكذا ، انبثق مفهوم جديد لإنسان الدولة المدنية ومفكرها على السواء . مفهوم استهله رفاعة الطهطاوى فى عملياته التأسيسية ، ونقله عنه جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ـ ١٨٩٧) ووصل به إلى المدى الذى كان يرجوه «بشير التقدم» . وكان على الأفغانى أن يؤصل هذا المفهوم بإعادة اكتشاف معنى الكائن الذى يحسب أنه جرم صغير ، وفيه انطوى العالم الأكبر . ولكن فى سياق يقرن «العالم الأكبر» بالمعمورة كلّها ، ويصل ما انتهى إليه بالتقدم العلمى الذى بدأ فى تغيير صورة هذا العالم الأكبر كلها ، من حيث تأسيس دلالات جديدة ملازمة لمفهوم الدولة المدنية .

واقترن «الإنسان» الطالع ، فى وعى الأفغانى وأقرانه ، بقدرة هذا الكائن على أن يستجلى بعقله ، ذاتياً ، ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة ،

ويسيطر عليها ، فلا حدّ لقدرة هذا الإنسان إذا أطلق سراح العقل . إن العقل الإنسانى لايلبث طويلاً ، بعد فك قيوده ، أن يتيح للإنسان الطيران أسرع من العقبان ، ويغوص فى البحار يسابق الحيتان ، ويسخر البرق بلا سلك لحمل أخباره ، ويتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى ، ولايبقى مستحيلاً عليه إيجاد مطية توصله للقمر أو للأجرام الأخرى؟ وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان فى مستقبل الزمان ، فيما يقول الأفغانى ، إذا ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة التى ما وجدت إلا للإنسان ، وما وجد الإنسان إلا لها .

كان ذلك كلام جمال الدين الأفغانى فى «خاطراته» . وهو كلام يستشرف أفق المستقبل الذى وصل فيه الإنسان ـ بعد ذلك ـ إلى «إيجاد مطية توصله للقمر» بعد أن طار أسرع من العقبان وغاص فى البحار يسابق الحيتان . ولكن أهم من ذلك الاستشراف أن هذا الكلام يصدر عن وعى بمعنى جديد لهذا «الإنسان» فى علاقته بالعلم من ناحية ، والدولة التى ترتبط بهذا العلم من ناحية ثانية .

ولذلك عاد الأفغانى إلى الوصل القديم بين ثنائية «الحكمة» والنبوة» ، أو «الحكمةوالشريعة» ، وأضاف إليها بعداً جديدا هو بعد الوصل بين الدين والعلم الجديد . وأبقى هذا البعد الواعد على ثنائية غير متعادية بالضرورة ، فى السياق الذى استهله ابن رشد حين كتب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» ، وأبقى على مبدأ الثنائية نفسه ، ونقله من مجال الحكمة (العلم) النبوة «الشريعة» إلى مجال السلطتين : الزمنية والروحية .

وتقبل الأفغانى مبدأ الفصل بين السلطتين : الزمنية والروحية ، مؤكداً

بذلك حضور دلالة «الدولة المدنية» فى متصل الوعى المتصاعد منذ كتابات رفاعة . وقال صراحة إنه يعتقد أن الهيئة البشرية لايمكنها أن تستغنى عن سلطتين : زمنية وروحية ، وإن كلتا السلطتين ترمى إلى غاية واحدة . أما السلطة المدنية بمليكها أو سلطانها فإنها تستمد قوتها من الأمة «فالأمة مصدر السلطات» لأجل قمع الشر ، وصيانة حقوق العامة والخاصة ، وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن ، وتوزيع العدالة المطلقة . أما السلطة الروحية فهى ما لكل دين من النفوذ المعنوى على من يدينون به ، وهى فى بعض مواقفها أنفذ من قوة السلاطين ويقظة الشرطة وعدل الحاكم على منصة قضائية ، ذلك لأنه إذا تمكن الدين بحقيقته من نفس ، خلت عن مراقبة السلطان الزمنى ، هناك يفعل الروح ويؤازر سلطان القانون .

وإذا سار الدين فى غايته الشريفة حمدته السلطة الزمنية بلا شك ، وإذا سارت السلطة الزمنية فى الغاية المقصودة منها وهى العدل المطلق فالسلطة الروحية حمدتها وشكرتها بلا ريب . ولاتتنازع هاتان السلطتان إلا إذا خرجتا عن المحور اللازم لهما ، والموضوعة لأجله .

كان ذلك هو فهم الأفغانى للعلاقة بين السلطة الروحية والسلطة المدنية داخل مجتمع مدنى يؤمن بأهمية العلم ، ودولة مدنية تعرف معنى الدستور . ولذلك أسهم الأفغانى ، مع طلائع المجتمع المدنى من أفندية الاستنارة ، فى انتزاع المزيد من الحقوق الدستورية للأمة التى هى مصدر جميع السلطات. وكان إنشاء مجلس شورى النواب (عام ١٨٦٦) فى عهد إسماعيل خطوة فى ذلك ، سابقة على مجيىء الأفغانى إلى مصر (عام ١٨٧١) ، ومن ثم انخراطه فى حركة الاستنارة المتحررة التى قام بها نواب الأمة المصرية والمدافعون عن حقوقها ، داخل مجلس شورى النواب الذى

نظر إليه الأفغانى وتلامذته على السواء بوصفه أساس المدنية والنظام ، والسبب الموجب لنوال الحرية التى هى منبع التقدم والترقى ، والباعث الحقيقى على بناء المساواة فى الحقوق التى هى جوهر العدل والإنصاف .

وكان هذا النظر يعنى تقبل الدولة المدنية الحديثة بأنظمتها الدستورية بوصفها إطاراً للتقدم وسبيلاً إلى تحقيقه . وبقدر ما كانت هذه الدولة تحفظ على العدل بقاءه بين المواطنين ، فى رأى الأفغانى ، وتؤكد حضور المستبد العادل الذى لايختلف مفهومه جذرياً عن مفهوم الملكية المقيدة ، فإن الأفغانى لم يكن يختلف عن رفاعة الطهطاوى فى الاستجابة الموجبة لهذه الدولة ، وتقبلها على أساس من الشرع ، وعلى هدى من مبدأ التحسين والتقبيح العقليين الذى اهتدى به الطهطاوى فى تقبل الأنظمة المدنية الفرنسية غير المفارقة لروح الشرائع ، واهتدى به الأفغانى نفسه فى إقامة الموازنة بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، وذلك دون أن تفارق هذه الموازنة اقتناع الأفغانى أن الأمة هى مصدر السلطات .

وإذا كانت المسافة الزمنية بين وفاة رفاعة الطهطاوى (١٨٧٣) ووفاة الأفغانى (١٨٩٧) تصل إلى حوالى ربع قرن ، فإن هذه المسافة كانت كافية لإشاعة حضور مفهوم الدولة المدنية فى الأذهان ، وتعميق لوازمها الدستورية والقانونية فى الأفهام ، وزيادة رقعة المتقبلين لمفهوم المجتمع المدنى داخل الصفوة من مشايخ الأزهر الذين كانوا من طليعة الاستنارة فى عصر النهضة. وإذا كانت أغلبية هؤلاء المشايخ من أهل النقل ظلت معادية لمفاهيم الدولة المدنية ، استجابة لتراث التقليد الذى جبلت عليه ، فإن الأقلية التى مثلت الطليعة الأزهرية قد أسهمت فى قيادة الاستنارة التى لم تفارق الدعوة إلى الدولة المدنية ، وأفلحت فى أن تشيع مبادئها بين

العامة، وتستهل عهداً جديداً فى متصل الوعى المدنى الذى ظل يواصل تصاعده، إلى أن بلغ مداه فى كتابات الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية، وحامل لواء التجديد فى الأزهر، والعدو الأول لدعاة التقليد من الأزهريين قديماً وحديثاً.

٢ـ لا سلطة دينية فى الإسلام (*):

ولكن ماذا يحدث عندما يتصاعد متصل الوعى الذى ينطوى عليه الشيخ المستنير فيما يتصل بتصور الدولة المدنية؟ تأتى الإجابة مع كتابات الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥). ومنذ اللحظة الأولى، نقرأ للإمام قوله إن الإسلام هدم بناء السلطة الدينية ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، فالإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، وإن الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكِّرا لا مهيمنا ولا مسيطراً، ولم يجعل لأحد من أهله سلطة أن يحل ولا أن يربط لا فى الأرض ولا فى السماء.

ما الذى تعنيه هذه الكلمات؟ إنها تعنى أن الإسلام قرين الحكم المدنى والمجتمع المدنى بالضرورة، وأن المسلمين أدرى بشئون دنياهم، وأن لهم أن يفعلوا ما يشاءون بحياتهم ما ظلوا محافظين على إسلامهم، وأن لاسلطة دينية لحكامهم، ولا حتى لعلمائهم، ما ظل المبدأ الجذرى الحاسم هو أن الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه، فلا رقيب بين الإنسان والله سوى الله وحده، وليس لمسلم مهما علا كعبه فى الإسلام على آخر مهما انحطت

(*) جريدة الحياة، ٥ أغسطس ١٩٩٣.

منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد . ولايجوز لأحد من الناس أن يتتبع عورة أحد ، ولايسوغ لقوى ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد ، ولكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله ، وعن رسوله من كلام رسوله ، دون توسيط أحد من سلف أو خلف ، فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه .

هذه الكلمات الصريحة هى كلمات الإمام محمد عبده بنصها ، رفض للسلطة الدينية ، رفض لكل ما نسمعه اليوم من دعاة الدولة الدينية ، رفض لكل ما نقرأ عنه اليوم من تفتيش فى ضمائر المسلمين وتكفير أقليتهم لأكثريتهم .

ولم يفكر محمد عبده عندما قال ما قال فى أن هذا الذى اجتهد فيه منقول عن الغرب أو الشرق ، لقد استوحى التراث العقلانى العظيم للإسلام ، وتعلم منه أن الحكمة ضالة المؤمن ، وأن العلم فريضة ، وأن على المسلم أن يطلب العلم ولو فى الصين ، وأن دراسة الأمم وتأمل أحوالها ، وقياس الغائب على الشاهد ، وإعمال مبادىء العقل الأساسية فريضة على العالم الذى يبحث فى شئون المسلمين ويؤرق نفسه بمستقبلهم ، وأن النظر إلى المستقبل لايقل أهمية عن الائتساء بقيم الماضى العظيمة . ولذلك تعلم محمد عبده وقرأ واطلع على تراث غيره ، وتجارب الآخرين فى الحاضر ، وحاور وأفاد من المحاورة ، ولم يفقد هويته لأنه لم ينظر إلى الهوية نظرة ضيقة عرقية ، بل قرن الهوية بمفهوم إنسانى لايفارق تأويله العقلانى للإسلام خصوصاً بعد أن تعلم من أستاذه الأفغانى الدلالة الواعدة لمفهوم «الإنسان» الطالع فى عصر النهضة العربى الأول .

وكان على الإمام محمد عبده أن ينفى عن الإسلام (فى تأويله العقلانى -

الاعتزالى له) مفهوم الدولة الثيوقراطية ، وأن ينفى عن علماء المسلمين أو صفوتهم صفة الإكليروس ، وأن ينزه مفهوم السلطة الدينية . وبقدر ما كان ذلك دعماً لمفهوم الدولة المدنية ، وتأكيداً للحضور الواعد بطلائع الشورى الديمقراطية والعدل الاجتماعى ، كان نفياً للشُّبه التى تخوف منها دعاة الدولة المدنية ، خصوصاً بعد أن أصبحوا هدفاً لهجوم دعاة الدولة الدينية من علماء الدين النقليين والتقليديين .

وإزاء هذا الوضع يدخل محمد عبده المناظرة الشهيرة مع فرح أنطون (عام ١٩٠٢) تلك التى بدأت بالفلسفة الرشدية وانتهت بأصول الدولة المدنية من وجهة النظر الإسلامية فى التأويل الاعتزالى العقلانى الذى صدر منه الإمام محمد عبده . ويقول الإمام صراحة ، إن للإسلام أصولاً خمسة : الأول : النظر العقلى لتحصيل الإيمان . والثانى : تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض . والثالث : البعد عن التفكير . والرابع : الاعتبار بسنن الله فى الخلق . والخامس : قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها . فلقد هدم الإسلام بناء هذه السلطة ، ومحا أثرها، فيما ينص الإمام الذى يجزم بأنه ليس فى الإسلام ما يسمى «السلطة الدينية» بوجه من الوجوه .

وإذا كانت هذه الأصول الخمسة تؤكد عقلانية الإمام ، خصوصاً حين يقرن الأصل الأول للإسلام بالنظر العقلى الذى يصله بتقديم العقل على النقل عند التعارض ، ومن ثم فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، فإن هذه الأصول تؤكد الأساس المعرفى الذى تنهض عليه الدولة المدنية ويدعو إليه المجتمع المدنى ، خصوصاً حين يقترن العقل الذى غداً أساس الإيمان والفكر على السواء بمبدأ التسامح الذى يفرض البعد عن التفكير والمجادلة بالتى هى أحسن ، وتقبل حق الاختلاف ، وتشجيع لغة الحوار التى لابد أن

تستبدل بلغة الإرهاب والقمع . وغير بعيد عن هذا الأساس المعرفى ما يقترن به الأصل الرابع من دلالة الاعتبار التى تدفع إلى تغيير علاقة الإنسان بالكون، وتعلى من شأن القدرات العقلية للإنسان الذى لابد أن يهيمن على الطبيعة ويتعرف كل أسرارها . ولا مصادفة بين اقتران هذا الأساس المعرفى بنفى مفهوم «السلطة الدينية» وتأكيد أن الإسلام قَلَبَ تلك السلطة ، وتلك عبارة يمكن أن يفهم منها أن الإسلام استبدل بها نقيضها ، حين محا أثر السلطة الدينية ، ونفى عنه «ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية» .

ولايمنع هذا الفهم الرحب الإمام محمد عبده من التحرك فى دائرة الإيمان التى لم ير تناقضاً بينها والدولة المدنية ، فالمؤكد أن فصل المقال بين الحكمة والشريعة من اتصال كان فاعلاً فى ذهن الإمام ، وأن الأصول العقلانية التى ثقفها عن تراثه الاعتزالى كانت تدفعه إلى تأصيل صياغة عصرية يتبناها المسلم فى عصر طالع ، أخذ يلوّح بوعوده المبشرة بالتقدم والعدل . ولذلك يعود الإمام إلى مفهوم أستاذه الأفغانى عن المستبد العادل، ويقرنه بنوع من الحكومة المقيدة ، ويفهم وظيفة هذا المستبد فهما تأويلياً عقلياً دينياً فى نهاية المطاف . وذلك ليستقيم لهذا المستبد العادل أن يضع يده اليمنى على مبادىء السلطة الروحية وعلومها ويده اليسرى على مبادىء السلطة الزمنية بدستورها وقوانينها .

هكذا يقول الإمام إن الإسلام دين وشرع فى النهاية، ويعنى ذلك أن الإسلام قد وضع حدوداً ورسم حقوقاً، وليس لكل من يعتقد فى ظاهرة أمراً أن يحكم بذلك فى عمله دون تردد ، فقد يغلب الهوى ويغمط الحق ويتعدى الحد . ولذلك لاتكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود . وتلك القوة لايجوز أن تكون فى عدد كثير فذلك هو

الفوضى ، ومن ثم لابد أن تكون فى واحد ، هو السلطان أو الحاكم أو الخليفة الذى هو نائب الأمة لا غير . هذا النائب ليس معصوماً ، ولا هو مهبط الوحى وليس من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة . وشرط الاجتهاد لديه مقرون بما ييسر له أن يفهم من الكتاب والسنة ما يحتاج إليه من الأحكام ، حتى يتمكن من التميز بين الحق والباطل ، ويسهل عليه إقامة العدل الذى يطالبه به الدين والأمة معاً ، أى تطالب به السلطتان الروحية والزمنية. ويظل هذا النائب مطاعاً مادام نائباً ، أى مادام على الحجة والكتاب والسنة . والمسلمون على طاعته ما ظل على هذا النهج ، وإلا فلابد من تقويمه ، لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . فالأمة هى التى تنصب الخليفة أو السلطان ، أو الحاكم مباشرة ، أو عن طريق وسطاء مجالس الشورى . والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة على هذا النائب . وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو «حاكم مدنى من جميع الوجوه» فيما يقول محمد عبده صراحة .

ويمضى محمد عبده موضحاً أن الإسلام لايعرف الحق الإلهى فى الحكم ، وليس فيه ما يشبه سلطة الكنيسة المسيحية التى كان من نتائج طغيانها الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ، فأصبح للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه ، وانفردت السلطة المدنية بحق التشريع فى معاملات الناس بعضهم لبعض ، وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم ، فى معاشهم لا فى معادهم . ولكن الوضع فى الإسلام مختلف ، فيما يرى محمد عبده ، فالإسلام لايحتم قرن السلطتين فى شخص واحد على أساس من حق مقدس ، والسلطان ليس مقرر الدين ، بل نائب الأمة ، والمسلم ليس مستعبداً لهذا النائب بدينه ، فليس فى الإسلام

سلطة دينية ابتداء ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر ، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناه . وما يقال عن الخليفة السلطان يقال عن القاضى أو المفتى أو شيخ الإسلام ، فالإسلام لايجعل لهؤلاء جميعاً أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام . وكل سلطة يتناولها واحد من هؤلاء ، فهى «سلطة مدنية» قررها الشرع الإسلامى ، ولايسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد وعبادته لربه أو ينازعه فى طريق نظره أو حرية فكره أو حقه فى الاختلاف أو الاجتهاد .

هذه الآلية الدفاعية - فى مواجهة الدعوة الجذرية لتعارض الدولة المدنية مع الدين - تنهض على عملية تأويلية فى النهاية ، عملية تستبعد من التراث الإسلامى العناصر النقلية الأشعرية الحنبلية المضادة لأولوية النظر العقلى ، وتؤكد العناصر العقلية التى تمنح الأولوية لمبدأ التحسين والتقبيح العقليين ، وتضع ما تؤكده فى علاقات حضور تنفى نقيضها الذى تدفعه إلى مستوى الغياب ، متوسلة فى ذلك بعمليات «عقلنة» و«تبرير» بالمعنى المستخدم فى التحليل النفسى .

ولكن هذه الآلية الدفاعية ، فى النهاية ، لم تستطع سد الثغرة الفاصلة بين مفهوم «الخلافة» فى الوعى التراثى للإمام ومفهوم «الحكم» فى الدولة المدنية الحديثة . وفى الوقت نفسه ، لم تستطع أن تلغى المسافة المتباعدة بين مفهوم «العقد الاجتماعى» الذى تقوم عليه الدولة المدنية الحديثة ومفهوم «العقد الدينى» الذى ينطوى عليه المبدأ القائل : إنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. وإذا كان مفهوم العقد الاجتماعى يضع الأمة على نحو مباشر ، دستوريا ، فى مواجهة إخلال الحاكم بالعقد الاجتماعى ، بعيداً

عن أى نص دينى (دون أن يتناقض ذلك مع روح النص الدينى بالضرورة)، فإن مفهوم العقد الدينى يقيم واسطة بين الأمة والحاكم . هذه الواسطة التى تربط بين الطرفين ، والتى يستند إليها الطرفان ، وصلاً وفصلاً، هى النص الدينى الذى يتحول إلى إطار مرجعى مطلق فى الحكم على صلاح الحاكم أو فساده . هذا النص الدينى لايقف أو ينهض حكماً بذاته ، فى النهاية أو فى واقع الأمر ، بل يقوم بذلك من يعيدون إنتاجه لصالحهم ، ومن يوازنون بين اجتهادهم فى «فهم» هذا النص وما تيسر للحاكم «أن يفهم من الكتاب والسنة» .

هذا الوضع يستبدل بالعقد الاجتماعى عقداً دينياً هو عقد تأويلى بشرى فى نهاية المطاف . ولن يغدو هذا العقد التأويلى البشرى دينياً إلا بالمعنى الذى ينسبه منتجوه البشر إلى الدين . وإذا قلنا إنه لا وجود لدلالات النص الدينى (الإلهى) فعلياً ، بعيداً عن أفهام البشر المدركين له والمتلقين معانيه والمؤولين آياته ، فإنّ هذه الأفهام لن تصل إلى درجات الحياد قط فى الفهم والإدراك أو التلقى أو التأويل ، بل تظل مرتبطة بمصالحها الخاصة بوسيلة أو أخرى ، وتظل منقسمة انقسام مجموعات الصفوة التى اضطلعت بعمليات التأويل والتفسير ، والتى كان صراعها فى التأويل والتفسير موازياً للصراع السياسى الاجتماعى الاقتصادى لمجموعات المسلمين ونتيجة له فى آن . وإذا رددنا هذه المجموعات التأويلية للصفوة المتصارعة إلى الإمام الذى لن يغدو نائباً لكل الأمة ، بل للمجموعة التى يغلب تأويلها ، وجدنا أن فكرة النيابة نفسها تتقلص لتغدو تمثيلاً لاتجاه عقلى فى التأويل ، هو نتيجة لاتجاه واقعى فى الحكم والمصلحة .

ومعنى ذلك أن الإمام محمد عبده ينتهى فى نفيه مفهوم السلطة الدينية إلى

إثباتها ، خصوصاً حين يرد السلطة المدنية التى يثبتها إلى القاضى أو المفتى .

مؤكد أن هذا الذى ذهب إليه الإمام محمد عبده أقرب إلى التأويل الاعتزالى العقلى للإسلام ، وأبعد ما يكون عن التأويل الحنبلى الأشعرى النقلى إذا شئت التخصيص . ومن الواضح ، مرة أخرى ، أن الإمام يستبدل جانباً من تراثه بجانب آخر ، ليتجاوب الوافد الجديد فى عصره مع ما يدعمه ويؤصله من الدائم القديم فى التراث . وليس المهم أن نتتبع ـ تتبع التحديد أو التخصيص الدقيق ـ الأصول التراثية لمفاهيم الإمام محمد عبده التأويلية ، فالأكثر أهمية هو النظر إليها فى إطارها الدافعى ووظيفتها التأويلية داخل السياق الذى انبثقت فيه .

وأحسب أن تكرار تراكيب اصطلاحية جديدة ، فى سياق الحديث عن أن الخليفة أو السلطان «نائب الأمة» أو أنه «حاكم مدنى من جميع الوجوه» ، وأن كل سلطة فى الإسلام هى «سلطة مدنية» ، إنما هو تكرار ينبع من آلية دفاعية تريد أن تنفى عن الخليفة المسلم ثيوقراطية (الحق المقدس) فى الحكم ، وعن مشايخ الإسلام شبهة السلطة الدينية بالمعنى المسيحى الذى ساد وقت طغيان الكنيسة وتحالف الأوتوقراطية مع الثيوقراطية . وفى الوقت نفسه تنفى تشابه الموروث الإسلامى مع الموروث المسيحى فى مجال العلاقة بالدولة ، فلكل من الطرفين خصوصيته . وإذ يؤكد محمد عبده ، فى هذا السياق ، عدم تعارض «الإسلام» مع الدولة المدنية التى ترفع شعار (العلم) وتبشر بالتقدم وتتطلع إلى المستقبل ، وتحقق النهضة ، فإن الإمام لايعلن تقبله لهذه الدولة فحسب ، بل يرى فيها أصلاً من أصول الإسلام التى تتضمن ـ إلى جانب النظر العقلى لتحصيل الإيمان ، وتقديم العقل على

ظاهر الشرع عند التعارض ، والبعد عن التفكير والاعتبار بسنة الله فى الخلق ـ «قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها» ، فمن المؤكد عنده ، كما ذكرت من قبل ، أن الإسلام «هدم (. . .) بناء تلك السلطة ، ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم» .

٣ ـ طليعة العلمانيين (*)

هل يقبل داعية الدولة المدنية ، الراديكالى ، هذه الصيغة التى انتهت إليها محاولة الإمام المفتى محمد عبده ؟ الواقع أن المحاولة بصيغتها التى انتهت إليها لم ترض هذا الداعية ، خصوصاً حين حسم أمر علاقة الدولة بالدين ، وأعاد ترتيب الأولويات ، ولم يجعل من السلطة الدينية ، أياً كان دعاتها ، إطاراً مرجعياً للدولة ، ولم يبق على الدين نفسه إلا بوصفه سنداً روحياً للقيم ، ولم يترك لرجاله موقعاً إلا بمقدار ارتباطهم بهذه القيم ، وتأكيداً لحرية الاعتقاد فى الدولة الحديثة ، لكن بعد أن سحب من رجال الدين سلطة الحل والعقد وسطوة الحكم من وراء الستار أو أمامه على السواء .

وسواء استبعد هذا الداعية سلطة رجال الدين من هذه الدولة ، كما استبعد أفلاطون الشعراء من جمهوريته ، أو أبقى على السلطة الروحية للأديان بوصفها منبعاً أساسياً للقيم الإنسانية العامة التى لاتتناقض معها الدولة المدنية بالضرورة ، فإن النتيجة واحدة . وهى أننا ، فى الحالتين ، إزاء نزعة جذّرية مقابلة للسلطة الدينية ، ولكن ليست مناقضة للدين نفسه من

(*) الحياة ١٣ ـ ١٤ أغسطس ١٩٩٣ .

حيث هو دين ، بالضرورة ، فإقامة الدولة على أساس من عقد اجتماعى شىء ونبذ الأديان شىء آخر تماماً . هذه النزعة مدنية Secular من حيث هى مناقضة للنزعة الإكليريكية ، أو عَلْمانيّة نسبة إلى العَلْم (بفتح العين وسكون اللام) وهو العَالَم (بفتح اللام) أى الخلق كله ، أو الدنيا ، وما ليس من قبيل التعلق غير المفارق للمبادىء والطقوس الكنيسة (eccleriasticism) . وهذه النزعة المدنية أو العَلْمانية تسعى إلى إقامة مجتمع مدنى (secular society) فى مقابل المجتمع الدينى الذى تحكمه مجموعات التأويل الخاصة بالسلطات الدينية المتعددة . ويتحقق هذا المجتمع المدنى بواسطة عمليات التمدين أو العَلْمنة (secularization) التى ليست من العِلْم (بكسر العين وسكون اللام) ولا تتناقض معه بداهة ، بل من العَلْم (بفتح العين وسكون اللام) الذى يشير إلى الدنيا المدنية أكثر مما يشير إلى الحياة الروحية ، ويقترن بالعلميات التى يتم بها انتقال السلطة من المؤسسات الدينية إلى الهياكل المدنية فى المجتمع ، سواء على المستوى الذاتى للفرد ، أو على المستوى الموضوعى الذى يجاوز الفرد إلى علاقات الأفراد من جانب ، وعلاقتهم بالأجهزة المتعددة للدولة فى المجتمع المدنى من جانب ثان ، وذلك على نحو يؤصل شرعية المؤسسات الأساسية ، فى المجتمع أو الدولة ، على أساسا من إيديولوجيات مدنية ، ابتداء ، ونظريات قانونية مجردة ، ومبادىء أخلاقية يستنبطها البحث العقلانى من الطبيعة العامة للحياة الاجتماعية الإنسانية ، تلك التى تغدو قرينة التصنيع وانتشار الديمقراطية وغير ذلك من العمليات الحاسمة فى تكوين المدنية والمدنية الحديثة على السواء .

من هذا المنظور ، انطلق فرح أنطون (١٨٦١ ـ ١٩٢٢) فى دفاعه

الجذرى عن مفهوم الدولة المدنية . وكان يرد بهذا الدفاع على أفكار الإمام محمد عبده السابقة على وجه التحديد . ويستهل فرح أنطون رده الذى نشره كاملاً عام ١٩٠٢ بمفهوم التسامح (toleration) التى يدعوه التساهل بوصفه أداة الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية ووسيلته ، ويرى أن علاقته بالسلطة المدنية أشبه بعلاقة العلة والمعلول ، ولكن على نحو تبادلى يؤدى معه كل طرف إلى غيره ، ويتبادل معه المكانة . ويرى فرح أنطون أن دعوة فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية تقوم على خمسة أمور كبرى ، تقابل الأصول الخمسة التى يتحدث عنها الإمام محمد عبده الذى كان فرح أنطون يكن له كل الاحترام . وكان قد سبق له أن رحب بطريقته فى فهم الدين على صفحات مجلته «الجامعة» قبل أن يدخل معه فى المناظرة المشهورة حول ضرورة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية وإقامة الدولة على أساس مدنى خالص . وقال فرح أنطون قولته التى لابد من تسجيلها فى هذا المقام لتكشف عن روح التسامح التى ظللت العلاقة بين الأفندى المستنير وشيخ الاستنارة على السواء . قال فرح أنطون :

> «إننا نطالع بإمعان لا مزيد عليه كل ما تنشره رصيفتنا مجلة المنار الغراء من الدروس التى يلقيها فضيلة الأستاذ الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية فى الجامع الأزهر تفسيراً للقرآن فتجد فى كل صفحة من صفحاتها روحاً جديداً إذا تم انتشاره كان بمنزلة إصلاح عظيم فى العالم الإسلامى» .

وانطلاقاً من هذا الموقف الذى ينطوى على إجلال لجهد محمد عبده وترحيب بنزعته العقلانية الاعتزالية فى فهم النصوص الدينية ، يدخل معه فرح أنطون فى حوار خصب . حوار يقابل فيه الأفندى الأصول الخمسة

للشيخ بأصول خمسة مقابلة يطلق عليها الأمور الخمسة التى تبرر الدولة المدنية .

أما الأمر الأول فهو أهمها كلها ، ويرتبط بإطلاق الفكر الإنسانى من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية . إن غرض الحكومات المدنية حفظ الأمن بين الناس وحفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور . ولايجيز الدستور أن يؤخذ من حرية المواطن شىء إلا بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور ، فالمواطن فى ما عدا هذه الحالة حر حرية مطلقة تحت قبة السماء ، يروح ويغدو متى شاء ، ويفعل ما يشاء ، ويقول مايشاء، ويعتقد مايشاء ، والغاية الأصلية للحكومات هى حفظ حريته ومايتبعها من مال هذا المواطن ودمه وشرفه . وأما الحكومة الدينية فإنها لاتفعل ذلك لأن لها طرقاً مخصوصة وتقاليد موضوعة ومبادىء مسطورة ، يجب على المؤمن الاعتقاد بها ، وإذا لم يعتقد بها استهدف للاحتقار وضياع الحق . وأوضح دليل على ذلك مسألة العلم ، فالحكومة المدنية محايدة إزاءه ، على عكس الحكومة الدينية ، ذلك لأن الحكومة المدنية لا تعرف معنى «الحقيقة المطلقة» لأنها تدرك أن العقل الإنسانى لم يصل إلى حده بعد، وأن العلم لايزال طفلاً رضيعاً . وإذا تولت الحكم مجموعة تحكم باسم الدين ، تأويلاً بالقطع ، اضطرت بحكم طبيعتها ، إلى الضغط على الفكر الإنسانى كما كان يحدث فى أوربا ، وقاومت كل فكر جديد ، كما حدث فى الإسلام والنصرانية على السواء ، من اضطهاد العلماء والفلاسفة . ولذلك سجن جاليليو لأنه قال بمسألة يعرفها الأطفال اليوم وهى دوران الأرض .

أما الأمر الثانى الذى يستند إليه فرح أنطون فى الدفاع عن الدولة المدنية ، فيرتبط بالرغبة فى المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة ، بقطع النظر عن

مذاهبهم ومعتقداتهم ، ليكونوا جميعاً أبناء أمة واحدة ، يشعر أعضاؤها بألم بعضهم شعوراً حقيقياً . ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الأسوار والحواجز الموضوعة بينهم على أساس مغاير لمعنى المواطنة ، أو أن تحكم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم ، بل توضع فوق المذاهب جميعاً . ولايمنع ذلك أن يكون رجال هذه السلطة مسلمين أو مسيحيين أو غير ذلك، فالمقصود أن لايكونوا منصوبين فى منصة العدل التى هى منصة الله للدفاع عن دين دون دين ، وتأييد مبادىء مذهب دون آخر ، لأن «الحق البشرى» الذى أقيموا للدفاع عنه فوق تعدد الأديان دون أن يناقضها ، وفوق المذاهب دون تفضيل لواحد منها على غيره . والمؤكد ، فيما يرى فرح أنطون ، أنه لو تولى مذهب دينى الحكم دون بقية المذاهب ، وأقام دولة دينية أو سلطة دينية لا ترى حقاً سوى تأويلها للنصوص ، فإن فى ذلك ضعفاً للأمة بالفتن الداخلية والاضطرابات ، وإهانة للإنسانية التى خلقها الله عزيزة كريمة ، ونقصاً للحق البشرى الأبدى الذى حُرّم مسه فى شريعة الله والناس .

أما الأمر الثالث فيرتبط بما يذهب إليه فرح أنطون من أنه ليس من شؤون السلطة الدينية أن تتدخل فى الأمور الدنيوية ، لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا ، فيما يرى الرجل الذى رأى أن دائرة الأديان هى الإيمان بالقلب ، وأنها علاقة خاصة بين المرء وربه ، وأن الأحوال التى كانت فى زمن نشأة الأديان لاتنطبق على أحوال هذا العصر ومقتضياته التى تتغير من قرن إلى قرن ، فالحاضر لايمكن تدبيره فى الماضى .

أما الأمر الرابع فيقرنه فرح أنطون بما يترتب على السلطة الدينية البشرية ، فى نهاية الأمر ، من ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ماشاء الله . وذلك ما حدث ، ويمكن أن يحدث مع هذه السلطة ، من اضطهاد للذكاء

والعقل ، ومجاراة هذه السلطة للعامة وتأليبها لهم ، ووضع السوس الذى ينخر باطن الأمة ويذهب بقوتها ، وهو سوس الشقاق الدينى الذى لايبطل إلا متى أقيم ميزان العدل بين البشر جميعاً ، وأبطلت العصمة التى تجعل لطائفة أن تحكم غيرها بفهمها هى للدين أو تأويلها له ، وأزيحت الهالة التى تميز علماء الدين عن غيرهم من العلماء . وذلك لايكون إلا بواسطة الحكومة المدنية وحدها ، لأن الحكومة المدنية لاتفضل ابنا على ابن من أجل مذهب أو اعتقاد إلا إذا كانت بعيدة عن العدل والنزاهة . وأما الحكومة الدينية فإن من يطلب منها مساواة غير أبنائها بأبنائها مساواة مطلقة يطلب شيئاً فوق طاقتها ، اللهم إلا إذا كان رؤساؤها من الملائكة أو من الآلهة . ويتصل بذلك كله مايشير إليه فرح أنطون من تعريض المبادىء الدينية لأوصال السياسة وكذبها وفسادها ، فالسياسة تضر مبادىء الدين والإيمان ضرراً أدبياً عظيماً ، ويجب إبعاد الدين ورؤسائه عن السياسة . ولايخفى فرح أنطون نفوره من الساسة ، فى هذا الأمر، وهو النفور نفسه الذى أبداه الإمام محمد عبده فى الرد عليه ، عندما لعن الإمام الفعل «ساس» و«يسوس» وكل ما يرتبط بكلمة السياسة أو يتفرع من جذورها اللغوية دلالة واشتقاقاً .

ويختتم فرح أنطون مبرراته التى يدافع بها عن الدولة المدنية ، فيؤكد أن العقل البشرى مطبوع على الاختلاف والتباين ، والكون مطبوع على التنوع ، وهذا التنوع سبب جماله ، كما أن الاختلاف سر تقدم الإنسان . ولو كان كل شىء على وتيرة واحدة وعلى نسق واحد لكان مؤدياً إلى الضجر والملل، ولا تبعد دلالة ما ينبه إليه فرح أنطون عن دلالة ما يسميه الفلاسفة «التنوع فى الوحدة»، فالتنوع لابد منه فى الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات ، وهو حكمة إلهية فى خلق البشر وعقولهم . ومن يطلب الوحدة البعيدة عن

التنوع يطلب أمراً مستحيلاً فى الفطرة، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة . وإذ يؤكد فرح أنطون ضرورة التنوع الذى يقرنه بحق الاختلاف ، فإنه يصل هذا الحق بضرورة أن تكون العلاقة بين المذاهب المختلفة علاقة قائمة على التسامح ، من خلال الوحدة فى التنوع أو التنوع فى الوحدة التى تطلب عن طريق الوطنية لا العصبية . وينهى فرح أنطون دفاعه المجيد عن الدولة المدنية بقوله :

> «لا مدنية حقيقية ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولاتقدم فى الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية . ولا سلامة للدول ولا عز ولاتقدم فى الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية» .

هذا الدفاع عن الدولة المدنية استهلت به مجلة «الجامعة» التى كان يصدرها فرح أنطون السنتين الأوليين من بدايات القرن العشرين . وكان فرح أنطون يعى معنى مغايرة هذا القرن بالنسبة إلى العرب بالقياس إلى القرن السابق عليه ، ويتطلع إلى ما ينطوى عليه عصره الجديد من وعود للعلم والعدل الاجتماعى على طريق «الإنسانية الجديدة» . ولم يتوقف فرح أنطون عن صياغة أحلامه بدولة مدنية يحقق فيها المجتمع المدنى العربى كل إمكانات الإنسانية الجديدة التى تطلع إليها . وإذ فرغ من إصدار أطروحاته النظرية فى كتابه عن ابن رشد وفلسفته الذى طبعته مطبعة «الجامعة» فى الإسكندرية (يناير ١٩٠٣) ، وضم إليه حواره الممتد مع محمد عبده مفتى الديار المصرية وأكثر الرموز الدينية استنارة ودعوة إلى التنوير فى آن ، وجد فى القصة الرمزية وسيلة للتجسيد الفنى لهذه الأطروحات وتمثيلاً لها ، فأصدر

روايته «الدين والعلم والمال» (أول تموز ١٩٠٣) وبعدها «أورشليم الجديدة» (فبراير ١٩٠٤) .

وقد برر فرح أنطون هذا التحول بقوله إن فن الرواية منبر ينشر منه الكاتب آراءه وأفكاره بطريقة تبلغها إلى أذهان القراء بسهولة . وإذا كان المفهوم الحديث لهذا الفن مرتبطاً بالدولة المدنية فى نشأته وازدهاره ، فإن استخدامه فى الدفاع عن وجودها الواعد فى المشرق أمر ضرورى لازم ، فهو حاجة من حاجات الكاتب الجديدة فى عالمه المتغير . ولذلك يصدر فرح أنطون الرواية تلو الرواية والقصة بعد القصة .

ورواية «الدين والعلم والمال» دفاع مجيد عن الدولة المدنية وعن قيمة التسامح التى هى أسُّ التقدم فيها بوجه خاص . وإذ يتحدث فرح أنطون حديثاً رمزياً عن التنازع القائم بين مدن «الدين والعلم والمال» الثلاثة ، فإنه يبرز أهمية «التسامح» الذى افتقدته هذه المدن فى الحوار الذى سرعان ما انقلب إلى صراع بينها . وقد أدى الصراع إلى تفاقم «العصبية» التى هى نقيض «التسامح» . وفى الوقت نفسه ، انتهت العصبية إلى تدمير المدن الثلاث تدميراً كاملاً . ويقف حليم المصوّر المبدع (قناع فرح أنطون) على أطلال هذه المدن التى يرى فيها رؤيا النهاية لكل المدن والممالك التى تستبدل بالتسامح التعصب ، وبالتعاون التنافر ، وبالإخاء العداء . وتنطوى هذه الرؤية الرمزية على صوت النذير الذى يتجه بالفن إلى العقول الجامدة ليكفها عن جمودها ، ويعلمها أن غياب التسامح ولغة الحوار لايمكن إلا أن يؤدى إلى دمار الجميع . وليس من المصادفة أن يطلق فرح أنطون على بطل هذه الرواية اسم «حليم» ، وعلى صديقه اسم «جميل» ، فالجمال هو الوجه الآخر للحلم ، وكلاهما علامة على «الفردوس الأرضى»

الذى يبحث عنه بطل الرواية وقناعها على السواء . والعلاقة بين الجمال والحلم هى العلاقة بين «التسامح» ونتائجه الجميلة التى تبنى «الفردوس الأرضى» وتصونه من الدمار الذى أصاب المدن الثلاث .

وطبيعى أن يستغل فرح أنطون قناع «حليم» لينطق من خلاله ، بصوت الحلم ، رسالته المتكررة عن التسامح الذى يقرنه بدعوى العدل الاجتماعى . ولكن يلفتنا قناع آخر هو قناع «شيخ العلماء» الذى يتوقف بين الخصوم من أبناء المدن الثلاث خطيباً ، ويلقى عليهم موعظة حاسمة فى دلالتها ، أشبه بخطبة الجبل التى سوف يلقيها قناع آخر من أقنعة فرح أنطون ، فى روايته الثانية «أورشليم الجديدة» . يتوقف «شيخ العلماء» بين أبنائه ، ويطلب منهم مراعاة التساهل والاعتدال . ويعلمهم أنه لابد قبل الشروع فى المباحثة أن يجتنب كل فريق منهم ، فى أثناء كلامه ، كل قول يسوء الآخر ، فإن الإنسان يستطيع أن يصرح بأدب ولطف بكل ما توجب عليه مصلحته التصريح به ، ولايجدى العدوان نفعاً . ويقول الشيخ لأبنائه لاتخشو أن أقع فى الخطأ الذى يقع فيه الناس عند طلبى «التساهل» والاعتدال منكم . إنه يعلم أن التساهل (التسامح) الدينى ليس سوى فرع من التساهل العمومى الواجب بين جميع الناس فى جميع المعاملات . ولن يفيد التسامح الدينى الناس شيئاً إذا كان التعصب والتصلب فى باقى الأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية راسخ الأركان شديد البنيان . إنه يطلب التسامح المطلق بكل فروعه، ويؤكد أن التسامح العام هو الضربة القاضية على الحيوانية والأثرة البشرية . أما الذى يفتخر بأنه متسامح فى دينه لايبغض غيره ولايطلب ضرره بسبب مذهبه ، ثم نراه ظالماً فى معاملاته ، فسمه متعصباً لامتسامحاً . وهكذا يكون صاحب العمل الذى يظلم عامله

متعصباً، والعالم الذى يتصلب برأيه ولايحتمل رأى غيره متعصباً ، وهلم جرا.

ويستدرك شيخ العلماء (قناع فرح أنطون) متوجهاً بخطابه إلى رجال الدين قائلاً إنه يعتقد أنه يَحْسُنُ بخَدَمة الله أن يكونوا البادئين بإقامة مملكة التسامح فى الأرض وقتل روح التعصب على أنواعه . وأول ما عليهم فى ذلك هو الإسهام فى إزالة التعصب فى العلاقة بين العمال وأرباب الأعمال . ولايقل عن ذلك أهمية الموقف من النزاع المفتعل بين العلم والدين . ويرى الشيخ أنه على من يتحدث باسم الدين أن يتذكر أن العالم قد تغير وتبدل ، ولذلك يجب أن يغير شيئاً من مبادئه وقواعده القديمة . وعلى من يمثل العلم ، بدوره ، أن يتذكر أن العالم قد تغير وتبدل ، ولذلك يجب أن يغير شيئاً من مبادئه وقواعده الماضية . إن هذا التغير بعض مايجب أن يبذله الطرفان لتأكيد التسامح ، ولدفع الحوار إلى أن يصل إلى مداه الذى يحقق الفائدة لأطرافه . والمؤكد أن العدو الحقيقى للدين والعلم معاً ، فيما يؤكد الشيخ ، إنما هو الأثرة والشراهة والرغبة فى الانفكاك من كل قيد . وإذا كان العلم يمكن إفساده حين يستخدم فى هدم مصالح البشر ، فإن الدين يمكن التعكير على جوهره المصفى ، حين يتسرب التعصب فى تأويله وفهمه . هكذا ، يخاطب شيخ العلماء رجال الدين بقوله :

«إنكم تُعَلِّمون مبادىء وقواعد قديمة لم تعد العقول تقبلها فى عصر كهذا العصر ، وتطلبون تدبير الحاضر بالماضى ، وتقولون إن الناس لايمكنهم فهم الكتب إلا بواسطتكم . ولذلك تفسرونها وتضعون رأيكم فى هذا التفسير موضع الحقيقة الثابتة التى لايجوز مسها بدل أن تتركوا الناس يفهمونها كما تسوقهم

فطرتهم . . . فلماذا تجعلون أنفسكم بين الله والناس فى منزلة الوسيط والمدافع عن الدين أى عن الضمير البشرى ؟ من أقامكم وسطاء ومدافعين عن هذا الضمير ؟ دعوا البشر يعيشون بملء حريتهم الروحية ، فإن كتبهم الدينية بين أيديهم وضمائرهم إذا لم تفسدوها بالجدل والمماحكة والأهواء فإنها لا تقرأ فيها إلا الحقائق الأزلية ومبادىء الإخاء البشرى . ولا تقولوا نحن نرشدهم فإنكم بشر مثلهم ، أى فيكم جميع أهواء البشر الصالحة والفاسدة . وهذا الإرشاد لا يقبله البشر إلا من الملائكة . . فدعونا ولاتقفوا بيننا وبين الله لتجبرونا على أن نفهم حياتنا وكتبنا وإلهنا ومصالحنا كما تريدون أنتم ، فإن ذلك الضغط يجرنا إلى الكفر بكل شىء» .

ولايكتفى الشيخ بما قال بل يشير إلى محاربة دعاة الدين بعضهم لبعض ، وتكفير أصحاب المذاهب للمخالفين لها ، وما أدى إليه ذلك من حروب ومذابح ، انتهت إلى كوارث ، الدين منها برىء ، شأنه شأن العلم الذى استغلته طائفة متعصبة لتحقيق أهدافها غير العادلة . وإذ يؤكد الشيخ استخدام الدين واستغلاله فى ظلم البشر ، كالعلم سواء بسواء ، فإنه يصل الاثنين (العلم والدين) بقضية العدل الاجتماعى بالقدر الذى يصلهما بقضية الحرية . وإذ يؤكد الوصل الأول ضرورة إنصاف العمال من أرباب العمل باسم الإنسانية والإخاء البشرى ، فإن الوصل الثانى يؤكد ضرورة الدولة المدنية وحتميتها . ولكن يقصد الشيخ نوع الدولة المدنية التى تستبدل بالتعصب التسامح ، وبالظلم العدل ، وبالقمع الحرية ، مؤكداً رسالته التى هى رسالة فرح أنطون ، والتى يقول فيها :

«إن الوفاق فى بلادنا بين عناصرنا لايمكن إلا بمراعاة الوسط

الجديد الذى صرنا فيه ، لأن الوسط الماضى قد تغير علمياً ودينياً واجتماعياً وسياسياً . وهذا الوسط لابد أن تجتمع فيه جميع المذاهب والآراء والأفكار . وبناء على ذلك لاسبيل لدوام الوفاق بين الجميع إلا بإطلاق الحرية المطلقة لجميع المذاهب والآراء والمبادىء والأفكار من أى نوع كانت . وهى من تلقاء نفسها ، متى تركت لذاتها ، ولم يكن هناك شهوة دنيئة تحركها ، تتفق وتتجه إلى غرض واحد، وهو الخير ، أى محاربة الرذيلة والشناعة والشرور فى الأرض ،من أى مصدر وردت وبأى صورة كانت» .

تلك كانت رسالة فرح أنطون المضمنة فى روايته «الدين والعلم والمال» . ودلالتها الأساسية هى نفسها دلالة الرسالة الأخرى المضمنة فى روايته «أورشليم الجديدة» التى كانت رمزاً للعهد الآتى بالدولة المدنية والمجتمع المدنى ، فى يوتوبيا فرح أنطون أو «الفردوس الأرضى» للإنسانية الجديدة التى كان يحلم بها . ومن خلال أقنعة الشخصيات الأساسية فى هذه الرواية، نطق المؤلف المختفى وراء الأقنعة برسالته التى لم يمل من تكرارها، والتى تقول : «إن إصلاح الأرض مسألة علمية لا مسألة دينية ، وإن أورشليم القديمة يجب أن تفسح مجالاً لأورشليم الجديدة » .

هكذا نطق الراهب الشيخ ميخائيل قناع فرح أنطون أو الرمز التمثيلى لدعواه عن الدولة المدنية فى الرواية . وهو رمز يتجاوب مع رمز شيخ العلماء فى الرواية السابقة ، وخطبته على الجبل لاتختلف فى دلالتها عن خطبة شيخ العلماء التى سبقت الإشارة إليها . وكما كانت خطبة شيخ العلماء تنطوى على معنى البشارة ، كذلك كانت كلمات الراهب ميخائيل بشارةً تعنى

العلم الجديد ، فى مطلع هذا القرن ، وتأسيس مفهوم الإنسان ، وتأصيل مفهوم الإنسانية ، فى أذهان أعلام التنوير ودعاة المجتمع المدنى . ولذلك يستبدل بطل الرواية بالنقل العقل ، وبالخرافة العلم ، وبالتقليد التجريب ، وبالتخلف التقدم ، وبالماضى المستقبل ، ولا يتردد فى أن يختتم بشارته الواعدة بالعهد الآتى بقوله :

«ليس لنا الآن أمل (بعد الله) إلا فيك أيها العلم المقدس والفلسفة المقدسة . ولا رجاء إلا فيك يا طبيعة الإنسانية . ورجاؤنا فى طبيعة الإنسانية أقوى من رجائنا فى العلم لأنها الفاعل فيه» .

ولقد ترددت أصداء هذه الكلمات نفسها فى كل كتابات فرح أنطون التى انطوت ، بدورها ، على الثلاثية التى تتحكم فى حياة البشر ، والتى تنحل مشكلاتها ، فى أحلام فرح أنطون أويوتوبياه ، على أساس من الرفق والإخاء والعدل والإنسانية الجديدة التى لابد أن تكون شعاراً للعلم الجديد وهدفاً له . وسواء نظرنا إلى كتابات فرح أنطون النظرية أو كتاباته الإبداعية على السواء ، فإن كل هذه الكتابات يمكن تلخيصها فى دائرة الدعوة إلى الدولة المدنية والمجتمع المدنى بكل ما ينطويان عليه من قيم إيجابية تصونها القوانين والدساتير . وبقدر ما كانت دعوة فرح أنطون إلى الدولة المدنية جذرية ، عنيدة ، لاتقبل المهادنة أو الوسطية أو التوفيق ، وتصل دائماً بالأطروحة إلى مداها المنطقى ، غير عابئة بأية سلطة ، أو خائفة من سطوة التقليد ، كانت لهفة فرح أنطون على تحقيق أحلامه هائلة ، وكانت رغبته فى الوصول إلى عتبات يوتوبيا الإنسانية الجديدة تحفزه على الاندفاع اللاهب والانطلاق

الحار فى الكتابة . وكالعادة ، كلما تزايدت حدة الأحلام تزايدت درجات الإحباط ، حين يصطدم الحلم بواقع ينظر إلى يوتوبيا الإنسانية الجديدة نظرة الاسترابة ، وإلى المجتمع المدنى المتحرر من التقليد نظرة العداء .

ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتحول فرح أنطون ومجلته «الجامعة» إلى هدف لهجوم دعاة التعصب ، وعلى رأسهم رصيفه محمد رشيد رضا الذى هاجر معه من مدينتهما المشتركة فى الشام إلى مصر المحروسة ، حيث استقر فرح أنطون فى الإسكندرية وأصدر «الجامعة» داعية الدولة المدنية ، واستقر رشيد رضا فى القاهرة وأصدر «المنار» داعية الدولة الدينية التى ظلت تناصب «الجامعة» العداء ، وتعبر عن رأى أعداء المجتمع المدنى فى آن . وكانت حدة الهجوم التى انهالت على فرح أنطون من دعاة التقليد ، وحماة مبدأ التعصب ، قرينة الإحباط المر الذى شعر به ، والذى صاغه صياغة أدبية راقية وهو يلقى «خطبة» أخرى ، دون قناع لشخصية روائية . أعنى ما كتبه بعنوان «خطبة لدى شلال نياغرا» التى يطلق فيها العنان لتأملاته وأحزانه فى العالم الجديد الذى كان يذكره بالعالم القديم .

ولكن رغم ما نال فرح أنطون من إحباط ، وهجوم ، ومحاربة لمجلته «الجامعة»، فقد تحققت فيه نبوءة عباس محمود العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) الذى واساه يوماً بقوله :

> «إنك يا فرح أفندى طليعة مبكرة من طلائع هذه النهضة العامة، وسيعرف لك المستقبل من عملك مالم يعرفه الحاضر ، وستكون حين يفترق الطريقان خيراً مما كنت فى هذا الملتقى المضطرب» .

٤ـ مظلة الدستور (*)

توفى فرح أنطون عام ١٩٢٢ ، العام نفسه الذى صدر فيه تصريح ٢٨ فبراير الذى يعترف لمصر بالاستقلال ؛ والعام نفسه الذى تألف فيه حزب الأحرار الدستوريين داعياً إلى قيام حكم دستورى ، وحماية الحقوق المدنية وحرية الرأى وإقامة العدل الاجتماعى ؛ والعام نفسه الذى تشكلت فيه مجموعة من صفوة المجتمع المصرى ، فيما أُطلق عليه «لجنة الثلاثين» (أو لجنة الأشقياء فى التسمية المعادية لأنها تشكلت بعيداً عن قيادة الوفد وزعامته) . وهى اللجنة التى أنيط بها صياغة دستور لدولة مدنية جديدة ، دولة بدأت تفرض استقلالها ، ويؤكد مجتمعها المدنى ثقافته الواعدة ، ويؤصِّل لأفكاره الجديدة .

وبقدر ما كان الدستور نفسه يعنى مرحلة جديدة فى رحلة الدولة المدنية ، فى مسارها الصاعد المتنقل من التفويض الدينى إلى العقد، الاجتماعى ، فإن دستور ١٩٢٣ على وجه الخصوص كان تجسيداً لكل ما حققته دعوات الدولة المدنية السابقة من تقدم ، وما طرحته أفكار المجتمع المدنى من صيغ لصورة المستقبل . ولقد انطوت لجنة الثلاثين نفسها على تناقضات هذا المسار الصاعد سلباً وإيجاباً ، فضمت إلى جانب العَلْمانى داعية الدولة المدنية (من أفندية الاستنارة وشيوخها) رجل الدين الأزهرى التقليدى النقلى الذى ظل يفكر فى الدولة الدينية التسلطية . وجمعت اللجنة بين أنصار الملكية المقيدة وأنصار الملكية المطلقة . ووصلت دعاة العدل الاجتماعى من ممثلى الجماهير بأبناء البيوتات الكبيرة من الصفوة . وجاورت بين المسلم

(*) الحياة ٢٠ أغسطس ١٩٩٣ .

والقبطى فى مشروع جديد لدستور جديد ، يحقق الدولة المدنية التى تطلعت إليها الطليعة الواعدة ، والتى رأت فيها صيانة من مخاطر الأوتوقراطية والثيوقراطية على السواء . ونظر الجميع إلى مشروع هذا الدستور على أنه السبيل الوحيد لصيانة المجتمع الآتى مع العهد الجديد بما يمكن أن يتضمنه من الأحكام الخاصة بكفالة المساواة فى الحقوق والواجبات بين المصريين جميعاً ، دون اعتبار للدين أو الجنس أو اللغة أو غيرها ، وكفالة حرية الاعتقاد الدينى وحرية ممارسة الشعائر الدينية لكل مواطن من مواطنى الأمة المدنية ،فى دولتها المدنية ، دون استثناء أو تمييز . أضف إلى ذلك تأكيد مبدأ تداول السلطة ، والوصل بين العدل الاجتماعى والديمقراطية ، وصيانة تحديث التعليم وتحريره ، ومراقبة الملكية بواسطة نواب الأمة التى هى مصدر جميع السلطات .

وبسبب الضغوط التى مارسها أنصار الملكية المطلقة على عمل اللجنة ، وعمليات الحذف والتعديل التى قام بها الملك فؤاد (داعية الأوتوقراطية الذى لم يتردد فى السعى إلى أن يضيف إليها ثيوقراطية جديدة بعد سقوط الخلافة العثمانية)، فى صياغة مشروع الدستور ومحاولات مشايخ الأزهر النقليين التقليديين لتقييد النصوص المدنية بما يعقلها ويحد من انطلاقها التنويرى ، وصراع العلمانيين لتأكيد معنى الدولة المدنية وإطلاقه وتأسيس المجتمع المدنى وإشاعة حضوره الساطع فى كل النصوص التى تتصل بحقوق المواطنين وواجباتهم ، وحدود الدولة وسلطاتها . بسبب ذلك كله جاء دستور ١٩٢٣ نتيجة طبيعية لكل المحاولات السابقة والاتجاهات المصاحبة ، حاملاً أشكال المجاورة بين المتناقضات التى أسهمت فى صياغته. ولكنه كان خطوة صاعدة ، من حيث هو نتيجة ، فى طريق تقدم الدولة المدنية

وتحقيقها ، بل يمكن النظر إليه بوصفه أعلى أشكال التجسيد القانونى الذى وصلت إليه دعوات هذه الدولة ، والذى ظلت تنقله بعد ذلك وتحاكيه فى الدساتير اللاحقة عليه أو الناسخة له ، ابتداء من دستور صدقى باشا (عام ١٩٣٠) وانتهاء بدستور السادات (عام ١٩٧١) .

ولقد نجح العلمانيون الديمقراطيون فى لجنة الدستور وخارجها فى أن يصوغوا سلطات الدولة ، دستورياً ، بما يحول دون الملك والسيطرة على أجهزة الإدارة الحكومية ، ويفرد الوزارة البرلمانية بالسلطة الفعلية ، على نحو غداً معه مجلس الوزراء هو المهيمن على مصالح الدولة (م ٥٧) ، ولايلى الوزارة أحد من الأسرة المالكة (م٥٩) ، ولاتصبح توقيعات الملك فى شؤون الدولة نافذة إلا بعد أن يوقع عليها مجلس الوزراء والوزراء المختصون (م٦٠) وأن أوامر الملك الشفاهية أو الكتابية لاتخلى الوزراء من المسؤولية بحال (م٦١) فالوزراء مسؤولون ، فى النهاية ، أمام مجلس النواب الذى ينوب عن الأمة التى هى مصدر جميع السلطات (م٦١ ، ٢٣) .

ولقد أصبحت صورة الدولة المصرية ، مع هذا الدستور، دولة ملكية ذات سيادة ، حرة مستقلة ، تحكمها حكومة نيابية (م١) ، تراقبها الأمة ممثلة فى نوابها ، ويتولى مجلسا الشيوخ والنواب السلطة التشريعية بالاشتراك مع الملك (م٢٤) ويتولى السلطة القضائية المستقلة المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها (م٣٠) والقضاة مستقلون لاسلطان عليهم فى قضائهم لغير القانون وليس لأية سلطة فى الحكومة التدخل فى القضايا (م١٢٤) ولايجوز عزلهم أو نقلهم إلا وفقاً لشروط القانون (م١٢٧) . والنظام النيابى المنصوص عليه هو النظام البرلمانى الذى يجعل الوزارة مسؤولة بالتضامن أمام مجلس النواب (م٦١) وعضو البرلمان ينوب عن الأمة كلها ولايجوز للناخبين

ولا للسلطة التى تعينه توكيله بأمر على سبيل الإلزام (م٩١) ولايجوز مؤاخذته فيما يبدى من الأفكار والآراء فى مجلس الشورى والنواب (م١٠٩) ولايجوز فصله إلا بقرار صادر من المجلس التابع له (م١١٢) . أما رئيس الدولة أو الملك فهو غير مسؤول (م٣٣) ويتولى سلطته بواسطة وزرائه (م٤٨) وقبل أن يباشر سلطته يحلف اليمين الدستورية أمام مجلس الشورى والنواب . وتنص اليمين على الحلف بالله العظيم على احترام الدستور وقوانين الأمة المصرية (م٥٠) .

وكانت هذه المواد الأخيرة على وجه الخصوص نتيجة كفاح الديمقراطيين فى لجنة الدستور وخارجها ، ونجاحهم فى أن يصوغوا سلطات الدولة بما يقلّص هيمنة الملك المطلقة على أجهزة الإدارة الحكومية ، ويستبدل بسلطته سلطة الوزارة البرلمانية فى السيطرة على أجهزة الإدارة المدنية والجيش والشرطة . وكانت ذروة نجاحهم هى المادة الثامنة والأربعون والمادة الستون معاً ، فالأولى تنص على أن الملك يتولى سلطته بواسطة وزرائه ، والثانية تقرن تنفيذ توقيعات الملك فى شؤون الدولة بضرورة أن يوقع معه رئيس الوزراء والوزراء المختصون .

ويوازى نجاح تقييد الملكية ، فى هذا الدستور الواعد للدولة المدنية ، قدر النجاح الذى تحقق فى تأصيل مبدأ الفصل بين السلطات ، فهناك السلطة التنفيذية التى يتولاها الملك الذى يحكم بواسطة وزرائه الذين يشرفون على الأجهزة المختلفة ، أو الذين يحاسبون أمام البرلمان الذي يتكون من نواب الأمة ، طبقاً لمواد الدستور التى توكل استمرار الوزارة إلى ثقة النواب ، وتمنع الوزير من الاشتراك فى أى عمل تجارى أو مالى طوال وزرائه . وهناك السلطة القضائية المستقلة التى يحميها استقلالها من تدخل السلطة التنفيذية ، أو

إرهابها أو قمعها ، والتى تمارس عملها بوصفها القاضى الطبيعى للمواطنين، فى ظل الدستور الذى يكفل استقلال القضاء ، ويمنع أى سلطة فى الحكومة من التدخل فى القضايا ، ويحرم عزل القضاة أو نقلهم ، ويصون الدور الذى يقومون به فى الإشراف على تداول السلطة بواسطة الانتخابات النزيهة . وهناك السلطة النيابية المكونة من نواب الأمة التى هى مصدر جميع السلطات والتى تتولى مراقبة السلطة التنفيذية ، وتسحب الثقة منها إذا أخلّت بالأمانة الموكولة إليها ، وتملك الحق فى اتهام الوزراء وإيقافهم عن العمل إلى أن يقضى مجلس الأحكام المخصوصة فى أمرهم . وهى ، أخيراً ، السلطة التى تنقل مطالب الأمة وتعبر عن أمانيها ، وترعى الأصول الديمقراطية المرتبطة بضمان حق الاختلاف وحرية التعبير .

ولا وجود فعلياً ، فى هذه السلطات المستقلة ، للمؤسسة الدينية من حيث هى سلطة مقابلة ، فالسلطات التى يحددها الدستور فى بابه الثالث (بعد الباب الأول الذى يحدد نظام الحكم ، والباب الثانى الذى يحدد حقوق المواطنين وواجباتهم) سلطات مدنية حصرا ، تتكون من السلطة التنفيذية (الملك والوزراء) والتشريعية (البرلمان : مجلس الشيوخ ومجلس النواب) والقضائية . وإذا تركنا الباب الرابع (عن المالية) والخامس (عن القوة المسلحة) لايتبقى فى الدستور سوى أحكام عامة ، تبدأ بالمادة (٤٩) التى تنص على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية (م١٤٩) . وتتضمن المادة (١٥٣) التى تنص على أن القانون ينظم الطريقة التى يباشر بها الملك سلطته طبقاً للمبادىء المقررة بهذا الدستور فيما يختص بالمعاهد الدينية وبتعيين الرؤساء الدينيين وبالأوقاف التى تديرها وزارة الأوقاف ، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها فى البلاد .

وفيما عدا هاتين المادتين اللتين لاتمنحان المؤسسة الدينية امتيازا خاصا ، أو تنظر إليها بوصفها سلطة ، لاتميز مواد الدستور بين الأديان ، وتؤكد حرية الاعتقاد بما ينفى مفهوم السلطة الدينية ابتداء ، وتضع التعليم الدينى تحت رعاية الملك مع مشايخ الطرق الصوفية ورجال الدين بوجه عام ، وذلك بعد أن أوكلت المادة إلى الملك مباشرة المسائل الخاصة بالأديان المسموح بها فى البلاد ، حسب قانون خاص ، طبقاً للمبادىء المقررة بهذا الدستور .

ويكتمل معنى التحديد للسلطة الدينية ، فى هذا الدستور ، عندما نقرنه باستقلال القضاء الذى غدت قوانينه وضعية ، وقضاته الذين لا سلطان عليهم فى قضائهم لغير القانون ، وليس لأى سلطة فى الحكومة التدخل فى القضايا (م١٢٤) صيانة للقانون ولحق المتهم الذى يجب أن يكون له من يدافع عنه (م١٣٠) . ويزداد هذا المعنى اكتمالاً عندما تقرن «حرية الاعتقاد المطلقة» التى نصت عليها المادة الثانية عشرة بما نصت عليه المادة الثالثة عشرة، من واجب الدولة فى حماية حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد، والمادة السادسة عشرة التى تمنع تقييد حرية أحد فى الأمور الدينية.

وإذا أضفنا كفالة حرية الرأى والصحافة التى تعنى حق الاختلاف وحرية المعارضة ، فضلاً عن حق الاجتماع ، تأكدت دلالة الانتقال إلى السلطة المدنية التى اكتملت دائرتها بصيانة الدستور لعملية تحديث التعليم وصيانة طابعه المدنى بمواده . ولذلك نصت مواد الدستور فى الباب الثانى الخاصة بحقوق المصريين وواجباتهم على حرية التعليم ، وقرنت هذه الحرية

بصيانة الحريات العامة والخاصة ، والملكيات العامة والخاصة ، ومعنى المواطنة نفسه . وإذ غدا التعليم حراً طبقاً للمادة السابعة عشرة ، والتعليم الأولى إلزامياً ، للبنين والبنات ، ومجانياً فى المكاتب العامة ، طبقاً للمادة التاسعة عشرة ، فقد نص على تنظيم أمور التعليم العام بقانون . وذلك فى سياق من النصوص الدستورية التى كفلت تعليم البنات والبنين معاً ، فأقامت المساواة بين الجنسين فى حق المعرفة ، وكفلت حق المعرفة للمواطنين جميعاً بلا استثناء ، بواسطة التدخل المالى للدولة التى لاتميز مدارسها بين الطلاب على أى أساس خارج مبدأ المواطنة نفسه ، وصانت حرية المواطن فى أن يتلقى المعرفة التى يريدها بضمان حرية إنشاء المدارس المدنية فى التعليم العام ، وعدم الحجر على الأفكار المقدمة فى التعليم العالى الذى بدأت الجامعة الأهلية فى تقديمه منذ إنشائها فى العقد الأول من هذا القرن (عام ١٩٠٦) .

ولقد كان إنشاء هذه الجامعة إكمالاً لرمزية التحول من التلقين الدينى الذى كان يمارسه التعليم الأزهرى إلى التعليم المدنى الذى استبدل بالعالمية الدكتوراة ، وبالنقل العقل ، وبالرواية الدراية ، وبمثاقفة الشيخ التقليدى مثاقفة الأفندى المطربش الذى كان أول من منحته الجامعة الجديدة درجة الدكتوراة عام ١٩١٤ ، قبل صدور دستور ١٩٢٣ بسبع سنوات على وجه التحديد .

وقد جاء دستور ١٩٢٣ ليسجل هنا هذا التحول فى التعليم ويصونه بمواده ، جنباً إلى جنب التحول من الملكية المطلقة إلى الملكية المقيدة ، ومن الثيوقراطية إلى العقد الاجتماعى ، ومن أن المُلْكَ بالدين يبقى إلى أن المُلْك يستمد شرعيته من الأمة التى هى مصدر جميع السلطات . ويوازى نجاح

تقييد الملكية ، وتقليم أظافرها ، نجاح مواز فى تأكيد مبدأ التسامح وحق الاختلاف ، ومن ثم تأكيد المساواة بين الأغلبية الدينية والأقليات جميعاً فى الحقوق والواجبات ، وتأكيد المساواة بين المواطنين جميعاً ، داخل الدين الواحد ، بغض النظر عن مذاهبهم الفرعية أو تأويلاتهم الاعتقادية . وذلك نجاح ارتبط بتأكيد ما ينبغى أن تقوم عليه الدولة المدنية بوصفها الوعاء المحايد الذى يؤلف بين الأقلية والأغلبية دون تمييز ، على أساس من الحرية التى تسمح بالتعدد والاختلاف ، وتكفل حق الاجتهاد والمغايرة وتصونه دستورياً .

هكذا ، نص الدستور على أن المصريين سواء لدى القانون ، وأنهم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية ، وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة ، لاتمييز بينهم فى ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين (م٣) ، والحرية الشخصية مكفولة (م٤) ولايجوز القبض على إنسان أو حبسه إلا وفق أحكام القانون (م٥) ولا جريمة ولاعقوبة إلا بناء على قانون (م٦) وكل متهم بجناية يجب أن يكون له من يدافع عنه (م ١٣٠) وللمنازل حرمة (م٩) ولايجوز إفشاء أسرار الخطابات والتلغرافات والمواصلات التليفونية إلا فى الحدود المبينة فى القانون (م١١) وحرية الاعتقاد مطلقة (م١٢) وتحمى الدولة حرية القيام بشعائر الأديان (م١٣) وحرية الرأى مكفولة ، ولكل إنسان الإعراب عن فكره (م ١٤) والصحافة حرة فى حدود القانون . والرقابة على الصحف محظورة ، وإنذار الصحف أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإدارى محظور كذلك (م ١٥) ولايسوغ تقييد حرية أحد فى استعماله أية لغة أراد فى المعاملات الخاصة أو التجارية أو فى الأمور الدينية أو فى الصحف والمطبوعات أيا كان نوعها أو فى الاجتماعات العامة (م١٦)

وللمصريين حق الاجتماع في هدوء وسكينة . وليس لأحد من رجال البوليس أن يحضر اجتماعهم ولا حاجة بهم إلى إشعاره (م٢٠) .

وإذا كانت لجنة الدستور قد أفلحت في استبعاد فكرة التمثيل النسبى للأقليات من صياغة الدستور ، وذلك حتى لايتسرب التمييز في الدولة المدنية التى يسعى الدستور إلى تجسيدها ، فإن اللجنة اضطرت إلى قبول ما طالب به الشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية ، وقتها ، وعضو لجنة الدستور ، حين قدم اقتراحاً إلى اللجنة بالنص فى الدستور على أن يكون دين الدولة هو الإسلام ، ووافقت اللجنة على هذا النص ، ولم يستطع العلمانيون من دعاة الدولة المدنية معارضة النص الذى صدر به الدستور فعلاً فى المادة (١٤٩) وتنص على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية . وقد علقت صحيفة «الوطن» فى ذلك الوقت بأن هذا النص قد يؤدى إلى تمييز لا محل له ، وأنه يبتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التى تفصل بين الدين والسياسة . وأضافت أنه يثير إشكالاً مهما ، وهو أنه إذا كانت هناك سلطة تشريعية أوجد الدستور لها مصدراً هو الملك والوزارة ، وسلطة قضائية مصدرها القضاء ، فإن النص على دين الدولة يوجب إيجاد مصدر له والاعتراف بسلطة دينية هى «الخلافة»، وهو مصدر يخرج عن دائرة السلطات التى يجب النص عليها من الدستور ، ويتناقض مع مبدأ أن الأمة كل الأمة هى مصدر السلطات ، ويفضى إلى تأصيل العلاقة الخاصة مع دولة الخلافة ، وتركيا العثمانية ، وفى ذلك خروج عن أهداف الدستور ومراميه المدنية التى تؤكد الاستقلال لا التبعية على مستوى الوطن والمواطن فى آن .

ولكن صدور الدستور نفسه ، على نحو ما انطوى عليه من نصوص

ضابطة لهذه المادة ، وإعماله فى تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية ، وتأكيده مسائل الحريات ، خفف من المخاوف التى أبدتها جريدة الوطن ، والقلق الذى شعر به دعاة الدولة المدنية ، خصوصاً بعد أن اكتسح الوفد الانتخابات ، وتشكلت حكومة برلمانية ، وأصبح الملك يمارس سلطاته بواسطة وزرائه قولاً وفعلاً .

وقد حدث الاختبار الفعلى لمبادىء الدولة المدنية التى جسدها هذا الدستور إلى الحدود التى سمح بها الواقع المنتج له ، فيما يمس حرية الرأى وحق الاختلاف ، وذلك حين عاد الدستور إلى ممارسة حضوره النيابى ، بعد انفراج أزمة الإطاحة بالحكومة الدستورية الأولى للوفد . وكان ذلك حين أصدر طـه حسين المدرس بالجامعة المصرية ، إحدى مؤسسات المجتمع المدنى التعليمية المستقلة ، كتابه «فى الشعر الجاهلى» (عام ١٩٢٦) فانهالت بلاغات الإدانة على النائب العمومى باتهام صاحب الكتاب بإهانة الدين الإسلامى الذى نص الدستور على أنه دين الدولة . وكان أهم هذه البلاغات بلاغ من الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالى بالأزهر يتهم فيه الكتاب بالطعن الصريح فى القرآن الكريم ، وبلاغ من فضيلة شيخ الجامع الأزهر ، مع تقرير رفعه علماء الجامع الأزهر إليه ، يطلب اتخاذ الوسائل القانونية الناجعة ضد الطعن على دين الدولة الرسمى ، وتقديم المؤلف للمحاكمة ، وبلاغ من حضرة عبد الحميد البنان عضو مجلس النواب .

ولقد تولى محمد نور رئيس نيابة مصر المحروسة التحقيق فى البلاغات المقدمة ، والنظر فى الموضوع ، وانتهى إلى حفظ الأوراق إدراياً ، وتبرئة طـه حسين من التهم التى نسبتها إليه البلاغات ، بعد أن تأكد له أن غرض

المؤلف لم يكن الطعن والتعدى على الدين بل الاجتهاد فى البحث العلمى ، مما يؤكد عدم توفر القصد الجنائى ، وذلك إعمالاً لنصوص دستور ١٩٢٣ التى أكدت المادة الثانية عشرة منه «أن حرية الاعتقاد مطلقة» ، ونصت المادة الرابعة عشرة على أن حرية الرأى مكفولة ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير . ولم يجد رئيس النيابة تعارضاً بين هاتين المادتين والمادة التى تنص على أن الإسلام دين الدولة ، فقد أدرك رئيس نيابة مصر المحروسة أن دستور الدولة المدنية التى يعيش فيها يؤكد حرية الفكر ، وأن لاسبيل إلى التعلل بالدين لقمع هذه الحرية التى غدت شعاراً للمجتمع المدنى وعلامة عليه ، خصوصاً أن المؤلف الذى هو طه حسين لم يكن غرضه الطعن على الدين ، فيما يؤكد رئيس النيابة ، فالعبارات الماسة بالدين التى أوردها طه حسين فى بعض المواضع من كتابه إنما قد أوردها على سبيل البحث العلمى مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها . وبناء على هذا الفهم المستنير رفض رئيس النيابة كل البلاغات المقدمة ، ولم يستجب إلى ما طلبه شيخ الجامع الأزهر أو نسبه إلى طه حسين ، فقد أصبح القانون فوق الجميع ، وأصبح الدستور حامياً للمواطنين من احتمالات القمع الدينى أو السياسى .

ولكن موازنة رئيس نيابة مصر المحروسة بين النصوص العلمانية فى الدستور والنص الذى يحدد دين الدولة لم تنف فكرة إمكان تكرار الاتهام نفسه ، فى حالات أخرى ، ومن ثم تسليط تهمة الخروج على الدين أو التكفير فى أحوال يتم فيها تعطيل العمل بالدستور ، أو يتم فيها تفسيره بأشخاص يعادون مفهوم الدولة المدنية نفسه . وذلك احتمال أكدته العلاقة الخاصة التى استبقتها بعض نصوص الدستور بين الملك ومؤسسات التعليم

الدينى الذى ظل تحت هيمنته . غير أن ما يخفف من سلبية الاحتمالات، فى حالة دستور ١٩٢٣ ، أنه قد أوكل محاكمة المواطنين إلى قاضيهم الطبيعى المدنى ، وأصّل البنية العلمانية للسلطة القضائية التى تتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها ، وحجب عن المؤسسة الدينية (سواء كانت أزهرية إسلامية أو إكليريكية مسيحية أو غير ذلك) سلطة الحكم على المواطنين ، أو اتخاذ أى إجراء قمعى مباشر تجاههم ، واستبدل بالخضوع النقلى التقليدى لمبدأ الإجماع التقبل الجديد لمبدأ التنوع وحق الاختلاف ، وأحل التسامح المدنى محل التعصب الدينى ، وجعل سلطة القاضى المدنى السلطة التى تعلو على كل سلطة أخرى وتراقبها . وحين استبدل رئيس نيابة مصر ، إعمالاً للدستور ، بالخوض فى النوايا الاعتقادية أو المحاسبة عليها ، احترام البحث العلمى الذى يصونه الدستور، فإنه قد استبدل سلطة بسلطة، ودولة بدولة ، وسجل شهادة حاسمة على تجسيد الدستور الجديد لحضور الدولة المدنية .

٥ـ الإسلام وأصول الحكم (*)

ولكن ماذا يحدث حين يتم الانقضاض على الدستور والإطاحة بالدولة المدنية التى يصونها فى سبيل الأوتوقراطية التى هى الوجه الآخر للثيوقراطية ؟ لقد حدث ذلك، بالفعل ، مع دستور ١٩٢٣ الذى حاول الملك فؤاد أن يقيده بما يؤكد ملكيته المطلقة ، ويصون التحالف بين القصر الأوتوقراطى والمؤسسة الدينية الثيوقراطية . ولكن رغم ما انطوى عليه الدستور من ثغرات، قاوم الملكية والثيوقراطية بنصوصه المدنية وصان المجتمع المدنى، فى

(*) الحياة ٢٧ أغسطس ١٩٩٣ .

الوقت الذى تحول إلىَ أداة لتجسيد الدولة المدنية الديمقراطية العلمانية، فى وجه تسلط القصر الملكى وقمع المؤسسة الدينية على السواء ، وظل الدستور، بصفته تلك ، ملاذا للمثقفين فى ممارستهم حرية الفكر ودرعاً للمواطنين فى ممارستهم الحريات السياسية والاجتماعية . ومن الواضح أن ذلك كان السبب الرئيسى فى انقضاض الملك فؤاد على هذا الدستور ، وعلى الحكومة البرلمانية التى جاء بها ، وعلى المثقفين الذين أكدوا مضمونه المدنى وطبيعته العلمانية .

وذلك وضع يؤكد أن العدو الأول للدولة المدنية كان ـ ولايزال ـ هو الاستبداد الذى تمارسه الدولة التسلطية ، متسلحة بالعسكر أو بالحق المقدس فى الحكم أو دعاة الثيوقراطية والأوتوقراطية . ومن الواضح أن العداء ، فى هذه الحالة ، هو عداء للطابع الديمقراطى للمجتمع المدنى الذى يناقض التسلطية وينفيها بما ينطوى عليه من مبادىء التسامح ، وعداء للطابع العَلْمانى الذى يؤكد أن المواطنين أدرى بشؤون دنياهم ومعاشهم ، وأن العقد الاجتماعى الذى يصل بينهم هو خير ضمان لتآلفهم وتقدمهم فى طريق المستقبل . وإذا كانت التركيبة الثيوقراطية الأوتوقراطية للدولة التسلطية تنفر من حق الاختلاف الذى تستبدل به الوحدة المصمتة، ومن العقل الذى تستبدل به النقل ، ومن العلم الذى تستبدل به الإيديولوجيا ، فإن هذه التركيبة تخلق مناخاً معادياً للاستنارة وتستبدل بالتنوير الإظلام ، وبالتسامح التعصب ، وبالأمة مصدر جميع السلطات الحاكم المستبد الذى يفرض نفسه ظلا لله .

ولقد كان الملك فؤاد (١٨٦٨ ـ ١٩٣٦) واحداً من هؤلاء الحكام الذين ينطوون على طبائع الاستبداد ، حيث شعر أن الفرصة الذهبية قد واتته

بسقوط الخلافة العثمانية ، ليجمع الثيوقراطية إلى الأتوقراطية ، فأوعز إلى حلفائه من رجال المؤسسة الدينية بالدعوة إلى نفسه خليفة للمسلمين ، مستنداً إلى ما ينص عليه الدستور (المادة ١٤٩) من أن الإسلام هو دين الدولة ، ومتصورا أن المسافة بين هذه المادة «الخلافة» كالمسافة بين خزائن أمواله وجيوب دعاته من المشايخ . ولكنه كان واهماً ، فقد جاءته الضربة القاصمة نفسها من واحد من هؤلاء المشايخ أنفسهم ، واحد من الذين أسهمت حركات الاستنارة السابقة فى تشكيل وعيهم ، وواحد من المشايخ الجدد الذين لم ينتبه دعاة الدولة التسلطية إلى أنهم ينتسبون إلى تيار استهلته كتابات رفاعة الطهطاوى ، وواصلته كتابات الأفغانى والكواكبى ومحمد عبده ، وأنهم لم يكونوا بعيدين عن المصادر الفكرية والتغيرات الثقافية التى كان يتأثر بها أفندية الاستنارة الذين كانوا يتبادلون معهم التأثر والتأثير .

ولذلك ، ففى وسط الدعوة إلى تنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين ، وفى حماسة المشايخ الموالين لإحياء فكرة الخلافة ، جاء الدفاع عن الدولة المدنية من شيخ أزهرى كان يعمل فى القضاء الشرعى ، وجمع بين علوم العقل والنقل ، وبين تراثه وتراث الآخر ، وبين الاشتغال بالعلم والاشتغال بالسياسة ، وهو على عبد الرازق قاضى محكمة المنصورة الذى أصدر كتابه «الإسلام وأصول الحكم» فى أول أبريل سنة ١٩٢٥ كأنه جاء ليكشف كذب دعوى الخلافة التى تعلق بها الملك فؤاد ودعا إليها ، بل يعلن تحديه لكل سلطة بشرية تنطوى على التسلط منذ السطر الأول من كتابه الذى يشهد فيه بأن لا اله إلا الله لايعبد إلا إياه ، ولا يَخْشَى أحداً سواه ، فلله وحده القوة والعزة ، وما سواه من الملوك «ضعيف ذليل» .

ويلتقط على عبد الرازق ، المعمم المستنير ، فى هذا الكتاب راية «المجتمع المدنى» من الذين سبقوه فى الدفاع عنها من المشايخ والأفندية على السواء ، ويرفع من جديد أعلام التنوير فى مواجهة الإظلام ، ويتصدى لتيار الردة الذى قاده الملك فؤاد للقضاء على الحقوق الطبيعية للمواطنة من ناحية ، والنكوص عن الدولة المدنية التى لا تستند إلا إلى العقد الاجتماعى وحده .

ويدرك الشيخ منذ الصفحات الأولى لكتابه أنه يخوض حرباً ضد أنصار مذهب الحق المقدس من مفكرى المسلمين ، فى الشرق ، بمعنى لا يختلف جذرياً عن المعنى الذى انطوت عليه مواجهة جون لوك ، داعية الدولة المدنية ، فى الغرب ، لخصومه ، وما قام به من نقض لأفكار توماس هوبز وأمثاله الداعين إلى أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوى . وفى شجاعة لافتة ، يقرن الشيخ بين معنى «الحكم المقدس» فى الغرب ومعنى «الخلافة» فى الشرق ، ويرى أن الذين جعلوا «الخلافة» ركناً من أركان الإسلام إنما بنوا أحكامهم على اجتهاد خاطىء فى فهم الإسلام ، فالخلافة ليست ركناً ولا أصلاً من أصوله .

ويؤكد الشيخ أن هذا الاجتهاد الخاطىء قد اقترن، ولا يزال ، بالمحاولات المتصلة لدعم الحكم المطلق وتبريره وتثبيته فى وجدان المسلمين وعقولهم ، دعماً لاستبداد الخلفاء والحكام ، وذلك بدعوى أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى ، وأنه ظل الله تعالى ، أو سلطان الله فى أرضه على نحو ما زعم الخليفة أبو جعفر المنصور . ولا خلاف كيفيا ، فى التحليل الأخير ، بين هذه الدعوى الذى ينسبها أصحابها إلى الإسلام

ودعوى «الحق المقدس» التى نسبها أصحابها إلى المسيحية . ومالم يقله الشيخ صراحة ، لكن ينطقه كتابه ضمناً ، هو أنه إذا كان دعاة «الحكم المدنى» فى أوروبا قد انتصروا على دعاة الدولة الدينية (الثيوقراطية) واستبدلوا بملكية الحق المقدس الملكية المقيدة والجمهورية على السواء ، فإن دعاة الحكم المدنى فى الشرق لابد أن ينتصروا انتصارا نهائياً على الثيوقراطيين الجدد من أنصار الملك فؤاد ، أولئك الذين كانوا يسعون إلى أن يستبدلوا بالمجتمع المدنى الصاعد مجتمعاً تسلطيا ، بطريركيا ، يحفظ آليات الدولة الدينية ، ويبقى على هالتها فى وجدان جماهير البسطاء من العامة .

هكذا ، يؤكد على عبد الرازق أن الخلافة فى الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة ، وأن تلك القوة كانت ، إلا فى النادر ، قوة مادية مسلحة ، فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف ، والجيش المدجج والبأس الشديد ، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه ، ويتم أمره .

ولانشك مطلقاً فى أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة ، إذ لايذكر التاريخ لنا خليفة إلا اقترن فى أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التى تحوطه ، والقوة القاهرة التى تظله ، والسيوف المشهرة التى تزود عنه .

ويقول الشيخ معرضا بالملك فؤاد :

> « إن ذلك الذى يسمى عرشا لا يرتفع إلا على رءوس البشر ، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم . وإن ذلك الذى يسمى تاجاً لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر ، ولاقوة له إلا بما يغتال من قوتهم ، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم ـ كالليل إن طال غال الصبح بالقصر ـ وإن بريقه إنما هو من بريق السيوف ، ولهيب الحروب » .

ويمضى الشيخ مجتهداً ليؤكد أن الواقع المحسوس الذى يؤيده العقل ، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً . هو أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لاتتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذى يسميه الفقهاء خلافة ، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء . ويضيف أن صلاح المسلمين فى دنياهم لايتوقف على شىء من ذلك ، فليس بهم من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا ، فإن الخلافة كانت ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين ، وينبوع شر وفساد .

ويستعرض الشيخ المستنير التاريخ الإسلامى منذ البداية ، ليؤكد أن ملاحظة الدولة النبوية تؤدى إلى معنى واحد ، عند التأمل ، هو خلوها من المظاهر التى صارت اليوم عند علماء السياسة من أركان الحكومة المدنية ، وهى فى حقيقة الأمر غير واجبة ، ولايكون الإخلال بها حتماً نقصاً فى الحكم ، ولامظهراً من مظاهر الفوضى والاختلال . لقد كانت ولاية الرسول - ﷺ - على قومه ولاية روحية ، منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم . وولاية الحاكم ولاية مادية ، تقوم على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال . تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه ، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض .

إن الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى ، فيما يرى الشيخ المستنير ، ومذهب من مذاهب الإصلاح للنوع البشرى وهدايته إلى ما يدنيه من الله جل شأنه ، ويفتح له سبيل السعادة الأبدية التى أعدها الله لعباده الصالحين . وهو وحدة دينية أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين ، وأن يحيط بها أقطار الأرض كلها . ولكن إذا كان من المعقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية ، فمن غير المعقول أخذ العالم

كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة ، فذلك خروج على الطبيعة البشرية ولا تتعلق به إرادة الله . إن نظام الحكم هو غرض من الأغراض الدنيوية التى خلّى سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحراراً فى تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم ، وعلومهم ، ومصالحهم ، وأهواؤهم ونزعاتهم . وحكمة الله فى ذلك بالغة ليبقى الناس مختلفين ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ﴾ .

ويزيد الشيخ موقفه جلاء بقوله إنه قد فشا بين المسلمين ، منذ الصدر الأول ،الزعم بأن الخلافة مقام دينى ، ونيابة عن صاحب الشريعة عليه السلام . وكان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس ، ليتخذوا من الدين دروعاً تحمى عروشهم ، وتذود الخارجين عليهم . ومازال الملوك يعملون على ذلك ، من طرق شتى ـ وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها البَاحثون ـ حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله ، وعصيانهم من عصيان الله ، بل جعلوا السلطان خليفة الله فى أرضه ، وظله الممدود على عباده ، سبحان الله وتعالى عما يشركون . وقد أصبحت الخلافة تلصق بالمباحث الدينية نتيجة لذلك ، وصارت جزءاً من عقائد التوحيد يدرسه المسلم مع صفات الله تعالى وصفات رسله الكرام ، ويلقنه كما يلقن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فيما يذهب الشيخ على عبد الرازق الذى يؤكد أن ذلك من جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين . لقد أضل الملوك المسلمين عن الهدى وعمّوا عليهم وجوه الحق ، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين ، وباسم الدين أيضاً استبدوا بهم ، وأذلوهم ، وحرموا عليهم النظر فى علوم السياسة . وباسم الدين خدعوهم وضيقوا

على عقولهم ، وصاروا لايرون لهم وراء ذلك الدين مرجعاً ، حتى فى مسائل الإدارة الصرفة والسياسة الخالصة . وقد ضيقوا عليهم أيضاً فى فهم الدين ، وحجروا عليهم فى دوائر عينوها لهم ثم حرموا عليهم كل أبواب العلم التى تمس حظائر الخلافة ، وكانت نتيجة ذلك كله أن تهاوت قوى البحث ونشاط الفكر ، بين المسلمين ، فأصيبوا بشلل التفكير السياسى وعقم النظر فى كل ما يتصل بشأن الخلافة .

والحق ، فيما يرى الشيخ أخيراً ، أن الدين الإسلامى برىء من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون ، وبرىء من كل ما هيئوا حولها من رغبة ورهبة ، فهى ليست فى شىء من الخطط الدينية ، كلا ولا القضاء ولاغيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة . وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولانهى عنها ، وإنما تركها لنا ، لنرجع فيها إلى أحكام العقل ، وتجارب الأمم وقواعد السياسة .

وغاية الشيخ من ذلك كله هى تحرير العقول الإسلامية وتنويرها ، لكى يتمكن المسلمون من أن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ، ونظام حكومتهم ، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ، وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم .

تلك هى أهم الأفكار التى يقوم عليها كتاب هذا الشيخ الثائر على الأوتوقراطية والثيوقراطية ، والذى التقط أسلحته من الإنجاز العقلانى لتراثه الإسلامى ، ومن الإنجاز الموازى لدعاة الدولة المدنية فى الغرب الأوروبى

الذى كان يعرفه ، ولايتردد فى الإفادة منه ، وإيمان هذا الشيخ بضرورة طلب العلم وإعادة فتح أبواب الاجتهاد على مصراعيها لايقل عن إيمانه بالدولة المدنية ودفاعه عنها .

ولم يشغل الشيخ المستنير نفسه بوهم أن الدولة المدنية أو دعوة التنوير غربية أو شرقية ، فلقد تعلم من تراثه العقلانى الذى ابتعثته كتابات الأفغانى ومحمد عبده أن الحكمة ضالة المؤمن ، وأن المفكرين من كل أمة يتعاونون فى صنع مستقبل الإنسانية كلها ، وأن تتميم النوع الإنسانى هدف كل عاقل فى كل مكان وزمان . وإذ أدرك الشيخ المغزى النبيل لهذا الهدف أدرك ، بالمثل ، أن التفاعل بين إنجازات الفكر الإنسانى فى كل مكان ، ولدى كل أمة ، هو الذى يقود الإنسانية فى مجموعها إلى التقدم ، وأن ابن رشد ومن قبله فلاسفة العقل المسلمون كانوا المقدمة التى أفضت إلى النهضة فى أوروبا ، ومن ثم إلى التنوير الذى اقترن بمفاهيم الدولة المدنية والمجتمع المدنى ، وأن أحفادهم لايجب أن يشعروا بالاغتراب إزاء «الاستنارة» (enlightenment) التى أسهم أسلافهم فى صنع مقدماتها . ولقد تعلم الشيخ من ابن رشد بوجه خاص ، فيما كتبه عن «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» أن الأخذ عن الغير ليس بدعة منذ الصدر الأول من الإسلام ، وأن على المسلم أن يستعين على ماهو بسبيله بما قاله من تقدمه . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً له أو غير مشارك فى الملة ، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك له فى الملة أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروط الصحة . ولقد قال ابن رشد فيلسوف قرطبة الجليل إن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه . ونحن نقبل هذا الأفضل من أى جانب كان ، وفى أى مصدر يكون .

ولقد أدرك الشيخ على عبد الرازق ، بالمثل ، أن كل فكرة وكل نظرية لها خصوصيتها وعموميتها فى آن ، لها بواعثها المحلية وأهدافها العالمية ، لها قومية التولد التى تنطوى على إنسانية الغاية ، وإنسانية الغاية التى لاتتناقض مع قومية التولد . ولذلك اقتنع الشيخ على عبد الرازق أن أفكار جون لوك التى أفاد منها مفهوم الدولة المدنية كأفكار غيره من مفكرى الاستنارة الأوربية هى ملك له بوصفه إنساناً كما هى ملك لمن صاغها فى أوطانها ، وهى تفيده فيما لايناقض إسلامه أو هويته كما أفادت هويات أخرى فى أديان أخرى ، إنه يأخذ جانبها العام الذى يتصل وإياه فى البعد الإنسانى ، والهدف العالمى الذى يرتبط بما أطلق عليه الكندى أول فلاسفة الإسلام ، قديماً ، اسم «تتميم النوع الإنسانى» . وهو ـ عندما يفعل ذلك ـ يؤدى واجبه الدينى والعلمى على السواء ، من حيث هو عالم لايخشى إلا الله ، ولا يقيم وزناً لأحد سواه ، ولا ترهبه فى قولة الحق ديكتاتورية حاكم أو قمع مشايخ .

ولاشك أن البعد الإنسانى الذى انطوى عليه كتاب على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» ، بما اعتمد عليه من مبادىء عقلانية ، قد أكد علاقة التنوير بمفهوم الإنسانية ، من الزاوية التى تنفى الاسترابة الدائمة بالآخر ، والنفور المتصل من المختلف ، فى الفكر النقلى التقليدى ، المناقض للعقل والاستنارة على السواء . وإذا كان «الآخر» قرينا للنقيض الذى يهدد بالخطر ، والمختلف متصلاً بالنفى لمبدأ الإجماع ، فى الفكر النقلى التقليدى ، فإن الاحتماء منه كان ، دائماً ، بالإلحاح على مفهوم نقاء الهوية المعزولة عن أى تأثير ، والمنغلقة إزاء أى علاقة ، والمنطوية على مفاهيم التعصب الملازمة لنقاء الجنس ، وتغليف ذلك كله بتأويلات دينية وأوهام تخييلية عن وقاية

المسلم والمسلمين من شبهات الكافرين . وإزاء هذا الفكر ، يأتى كتاب على عبد الرازق ليؤكد أن «المختلف» يمكن أن يثرى الوحدة بالتنوع ، وأن «الآخر» يمكن أن يكون مصدر الحكمة التى هى ضالة المؤمن ، وأن التسامح يمكن أن يحمى من التعصب ، وأن الإفادة من تجارب الأمم الأخرى فرض على العالم . ولايعنى ذلك ، بالقطع ، أن يغلق العالم وعيه النقدى ، أو ينفى عقله الناقد فى الإفادة من هذا الآخر أو الاطلاع عليه ، بل العكس ؛ فالأخذ عن هذا الآخر دون دليل تقليد لايقل سلباً عن تقليد النقل ، والأخذ عنه دون تمحيص عجز وقصور . ولابد أن يقترن الوعى النقدى بحركة العقل اليقظ الذى يأخذ مايفيده ، ويدع ما يضره ، ويضيف إلى ما يفيده ما يجعله ملكاً لها ، ويسهم فى إنتاج المعرفة التى يتلقاها عن الغير لكى يكون جديراً بصفة العارف .

ولذلك كله ، يختتم الشيخ على عبد الرازق كتابه بما يرده إلى أوله ، وبما يؤكد قاعدته التى سار عليها فى إنتاج اجتهاده ، وهى البدء من سؤال الواقع الذى طرحه الحكم الاستبدادى للملك فؤاد الذى أراد أن تتقنع الأوتوقراطية بالثيوقراطية ، والإفادة من تراث الأمة التى ينتمى إليها بوصفه عالماً من علمائها ، وقاضياً شرعياً من قضاتها . وفى الوقت نفسه ، الإفادة من كل ماهو متاح فى تراث الغير وخبرة الآخر ، إعمالاً للتقاليد العقلانية فى التراث الذى ينتمى إليه . ومن هنا ، يختتم الكتاب بما يرده إلى بدايته ، إذ ينهى الباب الأول من الكتاب بالإشارة إلى فكر الفيلسوف توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) وجون لوك John Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) ويختم الكتاب كله ـ بعد ثلاثة أبواب ـ بقوله إنه لاشىء فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن

يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم .

٦ ـ حاشيـة :

ما الذى يعنيه دفاع على عبد الرازق عن الدولة المدنية بعد ذلك كله ؟ وما دلالته ؟ فلنرد عجز الهوامش على صدورها ، ولنسترجع دلالة ما انطوت عليه ، وهى أن الذى استهل الدفاع عن الدولة المدنية وأسس لأحلامها عن التقدم ومعنى الإنسانية الجديدة ، وواصل هذا الدفاع ولم يتردد فى المخاطرة من أجله بالمنصب والسمعة والمكانة ، هم مشايخ الاستنارة ، جنباً إلى جنب أفندية الاستنارة ، وذلك فى سلسلة متكاملة الحلقات ، متفاعلة الأجزاء ، تفضى كل حلقة إلى التى تليها وتضيف إليها ، ولاتتوقف عن العراك الحاد مع التخلف ، والرغبة العارمة فى التقدم ، والمضى إلى الأمام بتقاليد الاستنارة التى بدأها إمام بعثة اسمه رفاعة الطهطاوى ووصل بها إلى ذروتها قاض شرعى اسمه على عبد الرازق ، وكلاهما أزهرى جاء فى لحظة فاصلة ، حاسمة ، مثل بقية اللحظات التى أنتجت مشايخ الاستنارة الذين لم يعملوا فى عزلة عن أفندية التنوير ، أو عداء معهم ، بل فى تفاعل خصب قام على الحوار الذى قام ، بدوره ، على التسامح .

هذه التقاليد هى بعض تراثنا الذى ننتسب إليه حين نتحدث عن التنوير، فالتنوير ليس مجرد نظرية نستوردها عن الغرب ، بل جزء من تاريخنا العقلانى الذى صنعه أفندية الاستنارة ومشايخها . ومن الصعب أن نفصل فريقاً منهم عن الآخر فى الإنجاز ، وفى الشجاعة ، وفى التضحية بالكثير . وبقدر ما كانت العلاقة بينهما متكافئة ، قائمة على التسليم المشترك بها بين

الحكمة والشريعة من اتصال ، والاقتناع بضرورة الإفادة من كل الخبرات الإنسانية ، فى مسعى الدولة المدنية ، كانت هذه العلاقة منطوية على مبادىء التسامح وتقبل الاختلاف والمجادلة بالتى هى أحسن .

والفرق بين هؤلاء المشايخ الذين أشرت إليهم ، فى تقاليد الاستنارة، والمشايخ الذين نراهم فى هذه الأيام يتسابقون إلى تكفير كل شىء، أو كل مختلف عنهم فى الرأى ، هو الفارق بين التنوير والإظلام؛ بين من يشعرون بلذة سادية فى الحكم بكفر المختلف عنهم ، لتنهشه سيوف المتطرفين أو تغتاله رصاصات الإرهابيين ، وبين أمثال الإمام محمد عبده مفتى مصر المحروسة الذى ترك لنا وصية تقول :

> « إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ، ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حُمِلَ على الإيمان ، ولايجوز حمله على الكفر ».

من التنوير إلى الإظلام (*)

السؤال الملح المؤرق الذى لايفارق ذهن المرء وهو يتابع مسيرة التنوير ، فى مصر المحروسة ، هو : ماذا حدث للتنوير ؟ إن الزمن الذى نعيشه يبدو مناقضاً للتنوير ، معادياً له ، فرمال الإظلام تزحف من الصحراء على الوادى لتحجب ما تأسس من استنارة ، وسيوف الجهالة تحاول استئصال ما ترسخ من مبادىء للعقلانية ، ورماح التعصب لاتكف عن مناوشة كل ما ورثناه من وعى نقدى ، وأقدام التقليد تدوس فى غلظة جاسية على كل ما يولده السؤال من تطلع إلى أفق معرفى لا حد لفضائه .

ويبدو المشهد الذى نراه كئيباً : مقص الرقيب يمزق الأفلام والتمثيليات والمسرحيات باسم السياسة مرة ، والأخلاق أخرى ، والدين مرات ، فلا يستمتع المشاهد بالفيلم أو المسرحية أو التمثيلية إلا بعد أن يشوّه مقص الرقيب مصدر المتعة الجمالية ، فيحذف حتى قبلة الزوج لزوجه . وأجهزة إعلام تبث خطاباً أصولياً ، يغذى فى الأفئدة روح التعصب، وفى العقول بذور التقليد. وصحف تغلق صفحات الأدب والفكر والثقافة فى رمضان ، كما لو كانت تغلق القمقم على العفاريت التى تختفى فى الشهر الفضيل . وأرصفة تحتلها كتب رائجة عن عذاب القبر ، وسؤال الملكين ، وحديث

(*) إبداع ، القاهرة ، أبريل ١٩٩٢ .

الذبابة ، وأفضلية النقاب على الحجاب ، وذم السماع ، وإلجام العوام عن الكلام ، لاينافسها فى الرواج سوى كتب الألغاز والأبراج . وطلاب يُوقفون محاضرات العلم فى كليات الجامعة بحجة أداء الصلاة ، ويرهبون أقرانهم ليغدو الانصياع فريضة ، والحجاب وقاية ، والحفلات مجونا ، والفنون حراما ، والاختلاط بين الجنسين إثما وفجورا . وأساتذة يستجيبون إلى إرهاب طلابهم الملتحين مخافة الاتهام بالكفر ، وعمداء كليات يرتعدون فى كراسيهم إذا غضبت عليهم جماعات التأسلم السياسى فى الجامعة . وأساتذة جامعيون لايترددون فى تكفير زملاء لهم ، كأنهم يستبدلون بإرهاب السلطة القديم إرهاب الكفر . وبعد أن كنا نسمع عن لطفى السيد الذى استقال من رئاسة الجامعة احتجاجاً على اضطهاد فكر استاذ فيها، أخذنا نسمع عن رؤساء الجامعة الذين يهادنون جماعات التأسلم السياسية الجامعية ، مشتركين وإياها فى قمع حرية البحث الجامعى وحرس جامعى وأجهزة شرطة كانت تتولى حماية ذلك كله ورعايته ، بحجة القضاء على نفوذ الطلاب الشيوعيين والناصريين بما يمكن أن يكون نقيضهم من عناصر التطرف الدينى ، إلى أن انتهى الأمر كله إلى واقعة «المنصة» حيث امتدت قرارات التكفير وإقامة الحد من الرعية إلى الراعى ، ومن المحكومين إلى الحاكم ، الذى أصبح فرعوناً فى أعين من شملهم بعطفه ورعايته . ولم تنقطع ، رغم هذه الواقعة ، الكارثة ، رصاصات المتطرفين ومتفجراتهم ، وسيوفهم وحرابهم ، وأراضيهم المحررة من سلطة الدولة ، فتنطلق الرصاصات غيلة ، والسيوف غدراً ، وترتفع السياط قمعاً تنال المخالفين فى الرأى والفكر ، بما يجعل الإرهاب ينسرب فى الهواء كما ينسرب السم فى الشرايين . وملتحون ومعممون من مشايخ وأمراء فرق ناجية ، يُجلسون

أنفسهم مجلس السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية ، بلا سند من دستور أو قانون ، فيجعلون من تأويلاتهم الخاصة دينا ، ومن دينهم التأويلي قانوناً، ومن قانونهم الخاص قضاء ، ومن قضائهم سلطة فوق أعلى سلطة فى الدولة .

وقاض يحكم ـ فى ظل قوانين الطوارىء ـ بالحبس ثماني سنوات وغرامة مالية على أديب (بغض النظر عن القيمة الأدبية لعمله ، فليس ذلك من شأن القضاء بل النقاد) وصاحب مطبعة وناشر ، لتأليف رواية وطبعها وتوزيعها ، وذلك فى بلد لم يفكر قاضيها (فى الثلاثينيات) فى حبس مؤلف كتب مقالاً فى جريدة بعنوان «لماذا أنا ملحد؟» وقام بنشره فى كتاب «تعميماً للفائدة» . ومصادرات متعاقبة للكتب ، مرة «ألف ليلة وليلة» باسم التزمت الأخلاقى ، وأخرى «الفتوحات المكية» باسم التقاليد النقلية للسنة، وغيرهما من الأعمال التى شملت «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ ، و«فقه اللغة العربية» للويس عوض ، و«الإسلام السياسى» و«الخلافة الإسلامية» و«أصول الشريعة» لسعيد العشماوى ، و«قنابل ومصاحف» لعادل حمودة ، و«وراء الحجاب» لسناء المصرى . . إلخ . ودور نشر تتأسس بأموال النفط الأسود لتأخذ على عاتقها مواجهة «التنوير» الذى انقلب إلى شيطان رجيم ، فأصبح قتاله فريضة غائبة يسترجعها المقلدون . وصفحات تفردها جرائد ومجلات لإرهاب المبدعين والمفكرين بتهم الكفر والإلحاد . ومندوبون عن مؤسسة دينية ، هى إدارة البحوث والتأليف بالأزهر ، يتجولون بين أجنحة معرض القاهرة الدولى للكتاب ، فى رابعة النهار ، ويقومون بمصادرة مالا يعجب إدارتهم من كتب ، كأنهم رسل محاكم

التفتيش ، لكن فى العقد الأخير من القرن العشرين ، دون مراعاة لأحكام الدستور أو مواد القانون .

ولكى تكتمل كآبة المشهد لابد من إضافة ملحقات أخرى إلى عناصره ، خصوصاً مايتصل بمؤسسات من حولنا ، تهتز رعباً من أى ابتزاز باسم الدين ، فتستجيب إلى الإرهاب الكلامى لتأويلات من يدّعون الحديث بلسان الدين ، وتتراجع أمام فتاوى من لاحق لهم فى تحريم إعمال العقل عند المواطنين . وذلك فى بلد لم يكن رئيس نيابتها محمد نور (عام ١٩٢٧) يضطرب أمام بلاغ يقدمه شيخ الجامع الأزهر نفسه (ومعه تقرير من علماء هذا الجامع وبلاغ آخر من عضو فى مجلس النواب) باتهام مفكر من المفكرين بالكفر ، هو طه حسين ، بل يستجيب إلى البلاغات الاستجابة القانونية ، فيحفظها فى إطار دستور ١٩٢٣ ، الذى كان ينص على أن حرية الرأى مكفولة ، وأن لكل إنسان الإعراب عن فكره بكل الوسائل ، فى حدود القانون الذى يصون هذه الحرية ، ويحمى حرية الاعتقاد بغير قيد أو شرط ، فى دولة مدنية حديثة ، دين الأغلبية فيها الإسلام الذى يقوم على التسامح والمجادلة بالتى هى أحسن .

وكان ذلك قبل سنوات طويلة من هذه السنوات التى نعيشها ، والتى رأينا فيها من يتبجح على إخواننا الأقباط باسم الإسلام ، محاولاً أن ينفى عنهم حقوق المواطنة ، ضمناً أو صراحة ، ولايتورع عن إرهابهم باسم «إسلام» يدعى الحديث باسمه ، فيقمع حرية فكرهم الذى هو فكر هذه الأمة ، وأساس مكين من أسس نهضتها . وكنا نسمع ، ولانزال ، من يصف لويس عوض ـ على سبيل المثال ـ بأنه رسول التبشير ومندوب الصليبيين والمفسد الأعظم والعدو الأقبح للإسلام والمسلمين . وكنا نسمع ،

ولانزال ، من يريد أن يهبط بالأقباط إلى المرتبة الدنيا التى يدفعون معها «الجزية» وهم صاغرون ، فيسلبهم حقوق المواطنة ، فى وطن قامت نهضته كلها على مبدأ وحدته القائل : «الدين لله والوطن للجميع» ، وهو مبدأ يجعلنا نعتز بما أنجزه خليل مطران وشبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى ولويس عوض وإدوار الخراط وغالى شكرى وغيرهم اعتزازنا بما أنجزه رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وعباس العقاد وطه حسين ومحمد مندور ويوسف إدريس وغيرهم ، بالقدر الذى نفخر بما حققه نجيب محفوظ وبطرس غالى من مكانة عالمية ، هى تكريم لوطنهما الذى شكل وجدانهما ووعيهما وإبداعهما بأزمنة تنويره وليس بأزمنة إظلامه ، أعنى هذا الوطن الذى لايزال دستوره الحالى ينص على المساواة فى حقوق المواطنة ، وعلى أن المواطنين ـ أمام القانون ـ «متساوون فى الحقوق والواجبات العامة ، لاتمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة» .

ومن المفارقات المؤسية أن تسكت هذه المؤسسات عن اتهام المواطنين بالكفر ، وهو اتهام لابد أن يخضع لطائلة القانون ، ما ظل الإيمان علاقة بين المرء وربه . وبدل أن تتصدى هذه المؤسسات لمن يلقى باتهام الكفر على عواهنه ، ومن يرهب المواطنين أو يميز بينهم بسبب الدين أو العقيدة ، أى بضد ما نص عليه الدستور والقانون ، تقوم هذه المؤسسات بمصادرة كتابات من يقع عليه الاتهام بالكفر ، وتعاقبه بألوان العقاب المادى والمعنوى، دون أن تتصدى لمن يجرّم الأبرياء ، ويفرّق بين المواطنين . وكأن لسان حال هذه المؤسسات يقول : من ذا الذى يجرؤ على محاسبة من يحكم على المبدعين والمفكرين باسم الإسلام ، أو يهاجم طه حسين أو نجيب محفوظ أو إحسان عبد القدوس أو يوسف إدريس أو زكى نجيب محمود أو

توفيق الحكيم ، فيشكك فى عقيدتهم حينا ، ويحكم على بعضهم بالكفر أحياناً ، فاستخدام «الدين» سبباً للهجوم يوقع الرعب فى القلوب ، ولايملك أحد معه الاعتراض على «ميزان الإسلام» الذى يمسك به من يتحدثون باسمه .

إن استخدام لفظة «الإسلام»، فى هذا المقام ، يضفى على كل ماهو اجتهاد بشرى طابعاً يجاوزه ، ويدعم الحكم «الفردى» الذى يحتمل الخطأ بإيهام نسبته إلى الشريعة التى لاتقبل الخطأ ، فتنتقل عدوى الحسن من صفة «الإسلامى» إلى الموصوف بها ، وتوقعه موقعها ، فيقع الموصوف موقع القبول والتصديق والتسليم والإذعان لسطوة دلالته . وينطوى استخدام تعبيرات من مثل «فى ميزان الإسلام» على الإيهام نفسه ، حيث يتحول ميزان الطائفة فى الحكم ، أو ميزان المجموعة فى الرأى ، أو ميزان الفرد فى التأويل (وكلها موزاين معرضة للخطأ ، لأنها موزاين بشرية ، لاتفارقها أهواء ذاتية ومآرب نفعية) إلى ميزان الدين الذى هو من عند الله وليس من عند البشر ، فلا يقبل الحكم أو الرأى أو التأويل طعناً أو نقضاً أو شكاً ، فى هذه الحالة . وينصرف الذهن عن بشرية الحكم بالتكفير ، وإمكان وقوعه فى الخطأ ، فيقع فى حوق الظن وهم يقينية هذا الحكم ، وتسقط الصفة سحرها على الموصوف بها ، ويكتسب ماتضاف إليه كلمة «الإسلام» يقينية المضاف إليه ودلالاته المقدسة ، فيغدو قابلاً للتصديق والتسليم ، باعثاً على الطاعة له والإذعان لمقتضاه ، ويتعدى بالمستمع من إمكان الشك إلى ثبوت اليقين ، ومن ثم من استجابة النزوع إلى استجابة الفعل . وعندئذ تحقق اللغة وظيفة من وظائفها القمعية ، وتفلح فى الوصول بهذه الوظيفة إلى الغاية التى يقصد

إليها من يستخدمها لإرهاب المتلقين ، فيقضى بواسطتها على كل معاندة عقلية محتملة يمكن أن تواجهه .

والواقع ، بعيداً عن إيهام اللغة ، واستراتيجيات التوظيف القمعى لها ، فإن من حق كل أحد أن يتحدث باسم الإسلام ، فهماً واجتهاداً وتفسيراً وتأويلاً ، مادام قد اكتملت له أدوات الفهم والاجتهاد ، وأتقن العلوم المعينة على التفسير والتأويل ، فالإسلام لايعرف الإكليروس ولايميز طبقة رجال الدين عن سائر الطبقات . والإسلام قد ارتفع عن أن يجعل واسطة بين العبد وربه ،فيما أكد طه حسين من قبل . وليس فى الإسلام سلطة تحتكر المعرفة أو تحجبها عن بقية المسلمين ، فالاجتهاد حق العقلاء القادرين عليه دون تمييز . وليس من حق أحد أن يحاكم غيره باسم الإسلام، أو يزن إخوته المواطنين فى ميزان الإسلام ، فالاجتهاد شىء والمحاكمة شىء آخر ، والمخالفة مسألة وإصدار الحكم على الضمائر مسألة أخرى . والإصابة والخطأ فى التأويل حالة ، والكفر والإيمان حالة ليست من جنس الأولى . ومن يحكم على غيره بالكفر باسم الإسلام ، أو يُعلى من كفة بعض المسلمين على بعض «فى ميزان الإسلام» فإنه يدعى المطابقة بين نصوص الدين واجتهاد البشر فى فهمها ، ويلغى حتمية المغايرة البشرية فى الاجتهاد والتفسير والتأويل ، ويدمر معنى المساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات ، ويغتصب سلطة القاضى الطبيعى للمواطنين ، فيبطل الدستور والقانون .

وبعيداً عن الوظيفة القمعية للغة ، فلا محل للإرهاب بادعاء أن «الحاكمية لله» ، فهذه الحاكمية لاتتحقق إلا فى «ميزان» البشر ، ومن منظور عقولهم ، واجتهادهم فى فهم نصوص الدين . والمغايرة بينهم فى فهم هذه

النصوص وتأويلها ، لعوامل متعددة ومصالح متباينة . وهى عوامل ومصالح أدّت إلى أن تختلف «حاكمية» عن أخرى ، كما أدّت إلى تكفير المسلمين بعضهم لبعض ، وإراقة بعضهم دماء بعض . وليست عبارة «الحاكمية لله» وصيغتها سوى تخييل لغوى ، مجلى آخر من مجالى التوظيف القمعى للغة ، يخفى وراءه تبرير أن يتحكم البعض فى غيره بتأويل النصوص الدينية ، وأن تصل مجموعة إلى الحكم أو الملك باحتكارها معرفة الشريعة والإنابة القمعية عنها فى حكم البشر ، تحقيقاً للمبدأ القديم القائل : إن الملك بالدين يقوى .

- ٢ -

إن أي مقارنة بين أزمنة تنوير هذا الوطن والزمن الذى نعيش فيه تبدو فى صالح الماضى للأسف ، كما لو كنا نتراجع إلى الوراء بدل أن نندفع إلى الأمام ، ونتقهقر صوب ظلام التخلف بدل أن نستقبل أنوار التقدم . ولنتذكر روح التسامح الذى ظلل حوار محمد فريد وجدى وإسماعيل أدهم وأحمد زكى أبى شادى عام ١٩٣٧ ، فيما أشرت إليه ضمن « هوامش على دفتر التنوير» ، ولنتذكر روح التسامح الذى ظلل ، قبل ذلك بسنوات عدة، حوار فرح أنطون (١٨٦١ - ١٩٢٢) مع المجددين فى الفكر الإسلامى، أمثال الأفغانى (١٨٣٨ - ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) . وكان ذلك حين رد فرح أنطون بما يخالف ما ذهب إليه الأفغانى فى «الرد على الدهريين» وتحديد مذهب «النيتشريين» ، ورأى فى أفكار الأفغانى «مايقطع سبيل الارتقاء على أمم المشرق الإسلامية، ويناقض المصلحة المدنية فيه ، ويحل عزائمها» ، فلم ينل أحد من فرح أنطون .

وكان ذلك حين اشتبك فرح أنطون نفسه ومحمد عبده تلميذ الأفغاني في مناظرة مهمة . حول ما كتبه فرح أنطون عن فلسفة ابن رشد واضطهاده ، وعن الموازنة بين إرهاب المسيحية والإسلام للمفكرين والمبدعين ، فيما بدأ ينشره في مجلة «الجامعة» التي أنشأها بعد قدومه إلى الإسكندرية عام ١٨٩٧ . واستمرت المناظرة ما بين صفحات «المنار» و«الجامعة» في مفتتح هذا القرن ، دون أن تصادر هذه المجلة أو تلك ، أو يطالب الإمام ، وكان مفتي الديار المصرية في هذا الزمان (أو تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا ، وكان على النقيض من أستاذه عنيفاً في الخطاب ، ضيق العطن في الحوار، داعية إلى «التعصب» في شئون العقيدة) بمعاقبة فرح أنطون الذي قارعه الحجة بالحجة ، والمقال بالدراسة المطولة . وذلك في ستة ردود وست إجابات متعاقبة ، في حوار ثرى ، ينطق باحترام الشيخ للأفندي الذي يبشر بالعلم والعلمانية ، ويدعو إلى «إنسانية جديدة» ، واحترام الأفندي لرجل الدين الذي يفتي بعلم ويجادل بالتي هي أحسن ، ولايفرق في آداب الجدل بين مسلم أو نصراني . وقد قام فرح أنطون بنشر هذا الحوار ضمن كتابه «ابن رشد وفلسفته» ، واحتل الحوار مايقرب من ثلثي صفحات الكتاب الذي صدر من الإسكندرية في الأول من يناير ١٩٠٣ ، ضمن مطبوعات مجلة «الجامعة» .

وأهدى الرجل كتابه إلى عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما ، وأكد ، في الإهداء ، أنه يعرف أن ألوفا من إخوته المسلمين والمسيحيين لايوافقون على ما جاء فيه ، وأنه لا ينفك عن النداء بأن هذا الاختلاف في الآراء وفي المبادىء إنما هو من طبيعة البشر ، وأن احترام هذا الاختلاف هو بداية التقدم الذي لايتحقق إلا عن طريق :

«احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً لتنجلى الحقائق والمبادىء شيئاً فشيئاً . وهو أمر وإن كان من أوليات العلم والأدب إلا أن البشر لم يتعودوه بعد ، ولايتعودونه أبداً ، إذا لم يعضده عقلاؤهم . ولذلك وضعنا هذا الكتاب تحت حماية هؤلاء العقلاء» .

وكان الكتاب ـ كالمقالات التى هى أصله ـ يهدف إلى تحقيق أمرين : أولهما يرتبط بالكشف عن أخطار الاضطهاد الذى يعوق حرية الفكر ، من خلال دراسة حالة ابن رشد وفلسفته ، والكشف عن جوانبها التنويرية التى لاتجعل للعقل حداً يقف عنده ، أو قيدا يعوق حركته فى البحث والمعرفة . وثانيهما الكشف عن مضار مزج الدنيا بالدين ، إقراراً لمبدأ فصل الدين عن الدولة المدنية الحديثة ، وتأكيداً لموقف عقلاء الشرقيين من المسلمين والمسيحيين وغيرهما ، ممن يطلبون وضع أديانهم فى جانب مقدس محترم ، ليتمكنوا من مواجهة تيار التمدن الأوربى الجديد ، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخّرين لغيرهم .

وفى إطار هذين الهدفين ، كتب فرح أنطون عن الاضطهاد فى النصرانية والإسلام بما رد عليه الشيخ الإمام محمد عبده تفصيلاً . ولكن فرح أنطون عاد فأوضح الكثير من أفكاره ، فى تعقيبه على ردود الإمام ، ومن ذلك ما أوضحه فى العلاقة بين العلم والدين .

فهو يستبدل بمحاولة ابن رشد القديمة فى الوصل بين الحكمة والشريعة محاولته الحديثة فى الفصل بين العلم والدين، وذلك على أساس أن العلم يجب أن يوضع فى دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. وأما الدين فيجب أن يوضع فى دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب السماوية من غير فحص فى أصولها. وليس

يجوز ، فيما يرى فرح أنطون ، أن يقال إن هذه القسمة إلى عقل وقلب بدعة فى العلم أو هدم لسلطانه ، بحجة أن العلم يريد البحث فى كل شىء وكل أصل ، فالعلم نفسه لاينكر عجزه فى بعض الأحيان ، وهو حر مطلق الحرية فى معتقد أصحابه . ولكن لايجوز أن يتخذ العلم حريته هذه ذريعة فى العدوان على مبادىء غيره ، وإيجاب تطبيقها على مبادئه ، فإن برهان العلم مخالف لبرهان القلب ، ولاينطبق هذا على ذاك ، ولاسبيل إلى إثبات أحدهما عن طريق الآخر لاختلاف الوظيفة . ولذلك يجب أن يعيش العلم والدين فى هذه الأرض جنباً إلى جنب فى سلام وأمان ، دون أن يرهب ممثلو أحدهما ممثلى الآخر ، فكلاهما نافع وضرورى لهذه الإنسانية المسكينة .

ومن أجل مستقبل هذه الإنسانية ، يكتب فرح أنطون عن ضرورة ما يسميه مبدأ «التساهل» فى مواجهة مبدأ «التعصب» الذى كان يلح عليه محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) فى مجلة «المنار» ، وذلك بوصفه مبدأ أساسياً من مبادىء تحرير الفكر فى الفرد ، وتحقيق النهضة فى الأمة ، والتقدم فى الإنسانية . وقد كان فرح أنطون ممن يؤمنون أن البشر يعيشون حضارة إنسانية واحدة ، لافارق فيها بين شرق وغرب (خصوصاً حين يختفى منطق الاستبعاد والاستغلال) وغايتها تتميم النوع الإنسانى ، والسير به فى مدارج التقدم الذى لايتحقق إلا بإعمال مبدأ «التساهل» . وكان يقصد بهذا المبدأ (الذى يترجم به المصطلح الأجنبى Tolerance) إلى «التسامح» الذى لابد منه فى تقبل الاختلاف الطبيعى بين البشر ، والبدء من قبول هذا الاختلاف بوصفه السبيل الأمثل للوصول إلى المعرفة التى ليست حكراً على طائفة دون أخرى ، والتى لاتتكشف إلا من خلال المخالفة التى تقوم على السماحة فى تقبل المغايرة ، مهما كانت الصدمة التى توقعها ، فالحقيقة لايتم

التوصل إليها إلا باختلاف العقول ، ويزداد الطريق إليها يُسْراً ، عندما تحوطه رعاية العقلاء فى الإسلام والمسيحية .

ويؤكد فرح أنطون أن المفكرين أفادوا من هذا المبدأ ضرورة أن لا يدين الإنسان أخاه الإنسان على أساس دينى ، فالدين علاقة خاصة بين المرء وربه ، والإنسان لاينبغى أن يحاور أخاه الإنسان إلا من حيث هو إنسان فحسب ، بغض النظر عن مذهبه الدينى . وليس فى ذلك مايخالف أصل الدين ، فكما أن الله يشرق بشمسه على الصالحين والطالحين معا ، فالأجدر بالإنسان أن لايبخل على أخيه الإنسان بحرية المعتقد ، ففى ذلك معنى الإخاء الحقيقى والتقدم الفعلى . ولا إخاء ولاتقدم إلا بحوار العقول الذى ينطق به من التسليم بأن العقل «لايعرف حداً لبحثه ، ومتى وُضع له حد فإن ذلك بمثابة خنقه وقتله » .

وفى إطار هذا المبدأ ، يحدد فرح أنطون أساس الاختلاف بين الدولة المدنية الحديثة والدولة الدينية ، فالأولى تبدأ من إقرار الحكومة حق الاختلاف ، ولاتزعم احتكارها للمعرفة وأدواتها ، أو تزعم حكومتها حقها المطلق فى احتكار السلطة ، بل تسلم بمبدأ تداولها ابتداءً ، ولاتصادر على حق مخالفيها فى الاجتهاد أو الاعتقاد ، أو حتى العمل على إسقاطها بالوسائل الديمقراطية ، وتصون هذا الحق عملاً بالدستور والقوانين ، كما يصون الشعب حقوقه بالفصل بين السلطات ، ومن ثم يأمن كل إنسان على نفسه وغده فى هذه الدولة . ويعنى فرح أنطون بالإنسان ، فى هذا السياق ، الإنسان من حيث هو إنسان فقط ، أى بغض النظر عن دينه ومذهبه؛ ومن حيث هو صاحب حق فى كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى

الصغرى ، حتى رئاسة الأمة نفسها . وهذا الحق لايكون للإنسان من يوم دين بهذا الدين أو بذاك بل من يوم يولد :

«وبناء على ذلك إذا كان زيد مسلماً وخالد مسيحياً ويوسف يهودياً . . . وديدرو كافراً معطلاً يجحد كل الأديان ، ولايعتقد بشيء قطعياً ، فهذه مسألة بينهم وبين خالقهم عز وجل ، ولاتعنى البشر ، ولايجوز لهؤلاء أن يتدخلوا فيها ، ولا أن يحرم أولئك بأى سبب كان شيئاً من حقهم الإنسانى الذى تقدم ذكره» .

أما الدولة الدينية (الحديثة) فهى قائمة على حكومة بشرية فى النهاية ، منحازة لما يتتجه القائمون عليها من تأويل للنصوص الدينية ، وهى دولة قائمة على «التعصب» مناقضة لمعنى «التساهل» الذى هو حق الاختلاف ، ومعنى الإنسانية التى هى الإخاء العام الذى يقصر دونه كل إخاء . وتعتقد الحكومة الدينية أن الحقيقة فى يدها وحدها ، وأن قواعدها وتعاليمها هى الحق الأبدى الذى لايداخله أقل شك ، وماعداه كفر وضلال ، فلا تداول لسلطة ، ولافصل بين سلطات . ولامخالفة لما تراه هى أو تحدده بوصفه الحق ـ الحقيقة . وهى تمايز بين البشر خارج معنى الإنسانية ، فتقيم التراتب بين رعاياها ، على أساس قربهم أو بعدهم عن التصديق بتأويلها المعتمد ، فإذا اختلف معها فرد من أفراد الرعية ، أو طائفة من طوائفها ، فإن اختلافهما يوقعهما فيما يذيقهما عذاب الدنيا قبل عذاب الآخرة ، فلا يأمن فيها أحد على نفسه أو على غده ، ولايجرؤ فيها أحد على الخروج على القواعد المقررة له من أعلى ، أو المراتب الاجتماعية المفروضة على الجميع من فوق ، فتنتفى معانى «المواطنة» و«المساواة» و«الحرية» و«العدل» .

ولقد بدأ مفتى الديار المصرية ، الإمام محمد عبده ، حواره مع فرح أنطون ، حول ما كتبه عن ابن رشد ، بأن نشر فى مجلة «الجامعة» نفسها مقاله الأول الذى نشرته «المنار» فى الوقت نفسه ، وقال فى مفتتح هذا المقال :

«لو كانت منزلة الجامعة من نفسى منزلة غيرها من المجلات التى لايعنى كاتبوها إلا بنقل مايقع تحت أنظارهم ، أو تحبير ما يعبر عن أهوائهم وأفكارهم ، ومن دون عناية بتقرير الحقيقة ، ولارعاية لمعتقدات القراء - لوجدت من شواغل عملى ما يصرفنى عن ذكر ما عرض فيها ، لكنها من المجلات التى لو أهملت مباحثها من إنعام النظر فيها ، وجعلتها فى جانب عما تستحقه من النقد ، لبخستها حقها ، ونبوت بها عن موضعها» .

واختتم الإمام هذا المقال بقوله :

«ولعل الجامعة لاتعتب على الكاتب فيما كتب ، وفيما أجاب به من طلب ، فقد وفى حقا لها لو أغفله مع علمها بالقدرة عليه ، لحق لها أن توجه العتب إليه» .

وتلك كلمات تنطق بأدب مفتى الديار المصرية وكبير مشايخها ، وأبلغ متكلميها فى هذا المجال ، وتؤكد ما كان يحرص عليه هذا الإمام الجليل من تأكيد مبدأ المجادلة بالتى هى أحسن ، وعدم التسرع فى اتهام المناظر لمن يحاوره ، وفق هواه أو تقلب مزاجه . ولأن الإمام يؤمن أن العقل هو حجة الله على عباده ، ويرى ضرورة إعمال العقل فى فهم أمور الدنيا والدين جميعاً ، فإنه كان يؤكد «أن العقل هو ينبوع اليقين» وأننا «منحنا العقل للنظر فى الغايات ، والأسباب والمسببات ، والفرق بين البسائط والمركبات» . وكان يربط بين تقدم المسلمين وازدهار العقل ، ويصل الجمود والتقليد بتخلف

المجتمع وشيوع طبائع الاستبداد فيه ، وخضوعه إلى تسلط حكام ظالمين ، ففى ذلك مايقمع العقل ، ويحجر على الفكر ، إذ لايقمع حرية الفكر سوى المتسلطين من الحكام والمتجبرين من الساسة ، وضعاف الحجة من العلماء الذين يعملون فى خدمة هؤلاء الحكام ، فينقلبوا إلى أشباه لهم .

وقد نشر الإمام تعقيباته وردوده فى ستة مقالات متتالية من «المنار» وبدأ نشر المقال الأول فى الجزء العاشر من المجلد الخامس ، الصادر يوم الأربعاء الموافق ٢٠ أغسطس ١٩٠٢ ، وكان بعنوان «الفيلسوف الوليد بن رشد» ، وهو الرد الأول على «مجلة الجامعة الغراء» . ونشر المقال السادس والأخير ، فى الجزء الخامس عشر من المجلد نفسه ، وقد صدر فى أول نوفمبر ١٩٠٢ . وكان يحمل العناوين التالية : «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية . حرية العلم فى أوربا الآن ونسبتها إلى الماضى والحاضر فى الإسلام» . وتوقف الإمام تفصيلاً ، ابتداء من المقال الثالث (المنار ـ ٤ سبتمبر ١٩٠٢) عند علاقة الإسلام بالعلم بحكم أصوله ، ونتائج هذه الأصول من حيث أثرها فى العلم . وأوضح الإمام فى المقال الرابع (المنار ـ ١٨ أكتوبر ١٩٠٢) أن الدين الإسلامى لايقف موقفاً عدائياً من العلم ، لأنه يحث عليه ، ولايضطهد رجاله أو يحول بينهم وبين التقدم ، أو يحجر عليهم فى ضروب التفكير وطرائق الاستدلال وسبيل الكشف والاكتشاف بل على النقيض :

> «كان الدين هو الذى ينطلق بالعقل فى سعة العلم ، ويسبح به فى الأرض ، ويصعد به إلى أطباق السماء ليقف به على أثر من آثار الله ، أو يكشف به سراً من أسراره فى خليقته ، أو يستنبط حكماً من أحكام شريعته ، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول ، تقتطف من ثمارها ماتشاء ، وتبلغ من التمتع بها ماتريد» .

ويؤكد الإمام أن «الجمود» فى فهم الإسلام هو سبب ضعف الإسلام ، وسبب اضطهاد العلماء قديماً وحديثاً ، وأن سبب هذا الجمود هو الساسة والسياسة :

> السياسة تخاف خروج فكر واحد من حبس التقليد فتنتشر عدواه ، فيتنبه غافل آخر ، ويتبعه ثالث ، ثم ربما تسرى العدوى من الدين إلى غير الدين ، إلى آخر مايكون من حرية الفكر يعوذون بالله منها . فإن شئت أن تقول إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين . أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ، ومن معنى السياسة ، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ، ومن كل خيال يخطر ببالى من السياسة . . ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس . . هذه السياسة ، سياسة الظلمة وأهل الأثرة ، هى التى روجت ما أدخل على الدين مما لايعرفه ، وسلبت المسلم أملاً كان يخترق به أطباق السماوات ، وأخلدت به إلى يأس يجاور به العجماوات » .

وإذا كانت هذه السياسة هى التى أدت إلى الجمود ، فإن طبائع الاستبداد هى التى انتهت إلى الوقيعة بين العلم والدين ، وأفضت إلى وضع كل منهما موضع العداء من الآخر ، فانتهى الأمر بالمسلمين إلى الولع بالتفكير والتفسيق ، ورمى زيد بأنه مبتدع وعمرو بأنه زنديق . وكان ذلك عندما بدأ الضعف يظهر بينهم ، وحين أكلت الفتن أهل البصيرة منهم ، فلم يقف الجهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم فى مسائل الدين ، أو يذهب مذهب الفلاسفة أو مايقرب من ذلك ، فيما يقول الإمام ، بل عدا بهم الجهل على أئمة الدين وخدمة السنة والكتاب ، فقد حملت كتب الإمام الغزالى إلى غرناطة ، وبعدما انتفع المسلمون بها أزماناً ، هاج الجهل بأهل

تلك المدينة ، وانطلقت السنة المتعالمين من البربر بتفسيقه وتضليله ، فجمعت تلك الكتب ، خصوصاً نسخ « إحياء علوم الدين» ، ووضعت فى الشارع العام فى المدينة وأحرقت .

وما كان يقصد إليه الإمام هو أن لاينتهى الأمر بالمسلمين إلى ما يشبه هذا الحال من الولع بالتكفير والتفسيق ، وما يمكن أن ينتهى إلى إحراق الكتب فى الشوارع والميادين ، فقد كان يهدف إلى أن يسهم فى تحرير المسلمين من الجمود وخرافات الجهل وآفات التقليد ، وأن يسهم فى تحريرهم من قيود العبودية التى يفرضها عليهم جبابرة السياسة ، وأن يدفع بهم إلى حرية الاستنارة التى لاتتحقق إلا بجناحى العقل والعلم ، وأن يعلمهم معنى التسامح فى التعامل مع مخالفيهم فى الرأى ، ودلالة الاجتهاد التى لاتعطى طائفةً الحق فى تكفير غيرها على اجتهاد . ولذلك استعاد الإمام تقاليد «الاعتزال» وأعاد الحياة إلى مبادئهم العقلية فى «العدل والتوحيد» (ورسالة الإمام فى التوحيد معروفة) و«الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» و«المنزلة بين المنزلتين» ، ولكن من الزاوية التى تؤكد «التحسين والتقبيح العقليين» فى كل الأحوال .

وإذا كانت الأصول الاعتزالية لتفكير الإمام وصلت بينه والتراث العقلانى الإسلامى، فإن هذا التراث جعله أكثر اقتناعاً بفكرة «المستبد العادل» أو «العادل المستبد»، وهى صيغة حاول بها الإمام التوفيق بين مبدأ العدل الاعتزالى بمعانيه الاجتماعية والاعتقادية من ناحية، وصيانة مبدأ الوحدة من مخاطر الاختلاف من ناحية ثانية . ولذلك ، ظل الإمام فى موقف المناقض لأفكار فرح أنطون عن الدولة المدنية الحديثة ، خصوصاً مبدأ التعدد الذى يصل حق الاختلاف بالفصل بين السلطات ، وتأكيد حق تداول السلطة

وعدم احتكارها ، إلى آخر مايكشف عن التناقض الواقع بين طرفى استبداد «المستبد» وصفة «العدل» منه فى الوقت نفسه ، فذلك تناقض على جهة العدم والقنية ، حين يوصف الشىء الواحد بالصفة ونقيضها فى آن .

ولكن هذا الاختلاف لم يمنع الإمام من تقدير مناظره ، فقارعه الرأى بالرأى ، بما يؤكد إيمان الإمام نفسه بمبدأ التسامح الذى أطلق عليه فرح أنطون اسم «التساهل» . وإذ فرض الإمام آدابه العقلانية على «المنار» التى كان يصدرها تلميذه محمد رشيد رضا الذى جاء إلى مصر مهاجراً من طرابلس ، فى صحبة فرح أنطون صاحب «الجامعة» ، فقد التزمت «المنار» بهذه الآداب، ولم يجاوز صاحبها آداب الجدل ، ولم يقم بتأليب السلطات ولا العامة على صاحب «الجامعة» ، حتى عندما احتدم الجدل بين «الرصيفين» اللذين هاجرا معاً ، فظلت عبارة «الجامعة الغراء» ، عبارة متكررة فى الإشارة إلى مصدر كتابات فرح أنطون .

وبعد أن فرغ الإمام محمد عبده من مقاله الأخير ، قام فرح أنطون بتلخيص كل مقالات الإمام وقرنها بردوده عليها ،ونشرها فى كتاب ، بعد حوالى شهرين من نشر آخر مقال للإمام ، وعلى صفحة الغلاف التعريف بابن رشد قاضى قضاة الأندلس وأشهر فلاسفة الإسلام على الإطلاق ، وأعظم شراح فلسفة أرسطو فى العالم القديم ، والمفكر الذى نفاه أبناء عصره ومنعوا كتبه لاشتغاله بالفلسفة . وذلك فى إشارة واضحة لتبنى مجلة «الجامعة» قضية التنوير . وهى إشارة يؤكدها «إهداء» الكتاب و«التمهيد» صراحة . وإذا كان الإهداء يخاطب عقلاء الشرقيين من المسلمين والمسيحيين وغيرهم ، فى دولة مدنية حديثة ، يسعى فرح أنطون إلى تأكيد دعائمها ، فإن التمهيد يختتم بما يؤكد حرص صاحب الكتاب على تقريب الأبعاد بين

عناصر الشرق من المسلمين والمسيحيين وغسل القلوب وجمع الكلمة ، فيقول :

«نحن نعتقد أشد اعتقاد أن هذا التقريب لايتم بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثانى أن دينه أفضل من دينه فإن هذا أمر قد مضى زمانه ، وهو من أمر القرون الوسطى ، قرون الجهل والتعصب عند الفريقين ، فضلاً عن أنه يؤدى إلى عكس الغرض المقصود جرياً مع الطبيعة البشرية ، وإنما التقريب الممكن فى هذا الزمان ، زمان العلم والفلسفة ، قائم بأن يحترم كل فريق رأى غيره ومعتقده ، لأن الحقائق والفضائل غير خاصة بفريق دون فريق ، والله سبحانه وتعالى إله للجميع لا إله فئة دون فئة . فوظيفتنا إذَنْ فى هذا الكتاب أسمى من وظيفة الذين يرومون تفضيل مذهب على مذهب ، وإيثار دين على دين ، لأن غرضنا كسر الحدة والتعصب فى كل واحدة من هاتين الديانتين الشقيقتين (الإسلام والمسيحية) لترى هاتان الأختان (المتقاطعتان عند الجهلاء ومن مصلحته فى تقاطعهما ، والمتصالحتان عند الفضلاء ومن مصلحته فى تصالحهما) الطريقة الحقيقية المؤدية إلى هذه المصالحة التى يتوقف عليها نهوض الشرق وارتقاء عناصره المختلفة» .

ولم يعقب الإمام هذه المرة بمقالات ، ولم تحتج «المنار» هجوماً أو دعوة للمناظرة ، وأخذ الموزعون الكتاب من إدارة «الجامعة» بالإسكندرية ، وباعوا النسخة الواحدة بالسعر المكتوب عليها ، وهو عشرون «غرشا» صاغاً ، وهو سعر مرتفع فى ذلك الزمان . وظلت «الجامعة» تصدر منتظمة إلى أن رحل فرح أنطون إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٦ ، بعد وفاة الإمام

بعام واحد . فتابع إصدارها من الولايات المتحدة ، وقام قبل رحيله بتأسيس مجلة «السيدات والرجال» التى تولتها شقيقته روز حداد ، تأكيداً لمعنى التنوير الذى لاينفصل بين عقل الرجل وعقل المرأة ، ولايمايز بينهما فى الحقوق والواجبات القانونية والدستورية ، خصوصاً بعد أن فتح قاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) أبواب استنارة المرأة على مصراعيها بكتابيه «تحرير المرأة» (القاهرة ١٨٩٩) و«المرأة الجديدة» (القاهرة ١٩٠١) .

ولكن قبل أن يرحل فرح أنطون بعامين ، وقبل وفاة الإمام محمد عبده بعام واحد ، تحديداً فى عام ١٩٠٤ ، قام بنشر روايته «أورشليم الجديدة» ، محاولاً السير فى النهج الذى سبقه إليه «جرجى زيدان» (١٨٦١ ـ ١٩١٤) فى رواياته التاريخية التى بدأ إصدارها (عام ١٨٩١) بروايته «المملوك الشارد» . ويكشف فرح أنطون الروائى ، فى هذه الرواية ، عن الأسباب السياسية والاجتماعية والدينية التى أضعفت سلطة الروم فى بيزنطة ، فكانت سبباً فى سقوطهم وانحدارهم ونهضة الأمم التى تليهم . ولكن يومىء وجه التمثيل الرمزى ، فى الرواية ، إلى الأمم الشرقية المعاصرة وأحوالها السياسية والاجتماعية والدينية التى تعرقل حلمها بالنهضة وتطلعها إلى التقدم . وإذ يعود فرح أنطون فيبشر بحرية الفكر ، فى الرواية ، وضرورة الفصل بين مجالات العلم والدين ، وعدم الخلط بينهما ، فإنه يبشر بالعدل الاجتماعى بوصفه الوجه الآخر للحرية السياسية التى تكتمل باستخدام العلم وأدواته ومناهجه فى تحقيق حلم التقدم الإنسانى والانتقال بالبشر من حال «الإنسانية البائسة» إلى حال «الإنسانية الجديدة» . وهنا يحلم فرح أنطون ، وينطق حلمه ـ من خلال قناع الشيخ الراهب ميخائيل ـ قائلاً :

« كأن غطاء المستقبل يكشف الآن عن عينى وأرى الإنسانية

الآتية الجديدة. أرى الإنسان يسير فى البر والبحر والهواء بسرعة الطير ، ويحمل المصنوعات والمزروعات لأمم بعيدة . أرى البشر يتخاطبون من قارة إلى قارة كأنهم فى غرفة واحدة . أرى الشعب يرتقى باختراع الآلة الميكانيكية لأن المصنوعات لا غنى لها عنه وعنها فيصير شريكاً لصاحب العمل فيها، وبذلك ترتقى طبقته وتملأ الهاوية التى بينه وبين سيده صاحب العمل . أرى العمَلَة [= العمال] الضعفاء الفقراء يصيرون قادة الممالك بالانتخاب العمومى وتقديس الإنسانية ، أى اعتبار كل فرد من البشر مساوياً لأى فرد كان فى الحقوق والواجبات العمومية لدى الهيئة الاجتماعية . أرى الحكومات تخجل أمام الله والناس من ترك الكبار على الصغار ، والأقوياء على الضعفاء، بحجة أن البشر أحرار يصنعون فى معاملاتهم ما يريدون صنعه ، ولذلك توجب على نفسها المداخلة بين الفريقين لضمانة حقوقهما . أرى ملاجىء الشيوخ والمرضى والعاجزين والمستشفيات المختلفة عامة فى كل بلدة لإيواء الضعفاء وسد حاجاتهم ، وأكابر الأمم يتفاخرون بزيارتها وصنع الخير فيها . أرى كل شبر فى الأرض يحرث ويزرع وينبت خيرات لسكان الأرض ، ولذلك تكسر السيوف والرماح والتروس وتصب محاريث ومعاول. أرى الضغائن والأحقاد بين عناصر البشر المختلفة تهمد وتخمد بهذا التداخل العظيم بعضهم فى بعض وبتحققهم أنهم إنما كانوا يتحاربون على لا شىء . أرى الطب يطيل عمر الإنسان إلى ما بعد المائتين ، ويتغلب على الأمراض والشيخوخة ، فإذا جاء الموت كان نوماً لطيفاً هادئاً . . . أرى أجناس البشر فى الشرق والغرب . . . تتكرر فيهم الإنسانية على مر القرون والأجيال ، وتُنَقَّى من الحيوانية والجهالة والشهوات المفسدة ، فيمدون

أيديهم بعضهم إلى بعض متصافحين متصالحين بعد طول الشقاق والنزاع ، ويعيشون فى الأرض بسلام وأمن وسعة وفضيلة تامة كأنهم إخوة فى عائلة واحدة ».

تلك كانت نهاية «الخطبة على الجبل» التى ألقاها الراهب الشيخ ميخائيل على تلميذه الفتى إيليا ، حلم جميل بالمستقبل الآتى بالنجمين الوضاءين على كفيه : الحرية والعدل . وهى خطبة تتناص مع موعظة المسيح «موعظة الجبل» ، فتستبدل عهداً بعهد ، وتصوراً بتصور ، ونسقا فكريا بنسق مغاير . ولكنها تبدأ من الودعاء الذين يرثون الأرض ، والمضطهدين من أجل البر الذين لهم ملكوت السموات ، ومن الجياع والعطاش والرحماء والأتقياء الذين هم ملح الأرض ونور العالم ، كما تبدأ من القول بأن «كل من غضب على أخيه يستوجب الدينونة» ، وأن «من أراد أن يعترض منك فلا تمنعه» [متى / ٦] ففى ذلك ما يؤكد معنى الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ، ومعنى المجادلة ﴿ بالتى هى أحسن﴾ [المؤمنون/ ٩٦] ﴿فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم ﴾ [فصلت/ ٣٤]. وفى ذلك ، أخيراً ، ما يعلو بجناحى الدين والعلم ليحلقا على آفاق أرحب من إنسانية جديدة .

هذه الإنسانية الجديدة كان يحلم بها الراهب الشيخ ميخائيل ، قناع فرح أنطون فى روايته ، الراهب الشيخ الذى وجدوا فى وصيته أنه بوصفه شرقيا محب للشرقيين ، يهدى هذه الخطبة إلى كل من كان منهم ذا فكر سليم ، ونية حسنة ، وعقل مطلق من قيود الجبن والتقليد ، يطلب الحقيقة المطلقة والفضيلة المجددة .

وإذا كانت «الخطبة على الجبل» تتناص مع موعظة «المسيح» على الجبل

تناصُّ مشابهة «الداعية» ومغايرة «الدعوة» ، فإنها تتناص مع من يأتى (وما يأتى) بعدها تناص المشابهة ، فمن يقرأ حوار الشيخ (الراهب) مع تلميذه الفتى . فى الحلم بإنسانية جديدة ، فى رواية فرح أنطون ، يتذكر حوار الأستاذ الشيخ مع تلميذه الفتى ، فى كتابة طه حسين ، فالثانى يذكّر بالأول فى إيمانه بوحدة «العقل الإنسانى» ، وبالتقدم الذى لايتأسس إلا على حرية الفكر وإطلاق حق اختلاف ، والانطلاق من أن العقل لايعرف حداً فى حركته . وذلك لون من ألوان التناص الذى يقيمه ذهن القارىء ، عندما تذكره نصوص التنوير بعضها ببعض ، ويتصل فيها اللاحق بالسابق ، أو السابق باللاحق ، اتصال التداعى السياقى ، فتتأكد علاقات المشابهة وعلاقات التضاد . علاقات المشابهة التى اتصل بها التنوير من قبل ، مابين فرح أنطون وطه حسين ، وعلاقات التضاد التى انقطع بها التنوير من بعد ، فى زمن لاحق ، هو زماننا الذى نعيش فيه ، والذى يستحيل أن نقرأ فيه أو نشهد حواراً مثل ذلك الحوار الذى دار بين فرح أنطون الذى كان يحلم بمستقبل إنسانية جديدة والإمام محمد عبده ، مفتى الديار المصرية ، الذى كان يحلم بمستقبل المسلمين فى التعدد الذى لايفارق هذه الإنسانية الجديدة .

- ٣ -

والمقارنة مؤسية بين مثل هذا الحوار بين حالمين عظيمين ورائدين من رواد التنوير وبين ما كدنا نشهده من حوارات معاصرة ، أوشكت أن تدور بين توفيق الحكيم وزكى نجيب محمود ويوسف إدريس فى جانب ، والشيخ الشعراوى فى جانب ثان ، فالتسامح الذى ظلل الحوار الأول حَلّ محله إرهاب وأد بواده المحاورات الثانية فنفى عنها صفة الحوار ابتداء . وماذاك

إلا لأن التنوير قد انتكست وقدته ، وشحب الضوء فى منارته ، فاستبدلنا النقل بالعقل ، ولغة القمع بلغة الحوار ، وأوهام التخلف بأحلام التقدم ، وقيود العبودية بانطلاقة الحرية ، فأصبحنا نعيش فى زمن تنهال فيه اتهامات التكفير على رواد التنوير وأعلامه .

وتتركز حراب الإظلام على طه حسين بوجه الخصوص ، بوصفه رمزاً ساطعاً من رموز التنوير ، عمل على نشر العلم كالماء والهواء فى ربوع هذا الوطن ، وعلى إشاعة العقلانية فى كل الأذهان ، مؤكداً أن الشعب المتعلم هو وحده الذى يعرف نعمة الحرية والعدل ، فلا يظلم بعضه بعضاً ، ولاتستبد طائفة منه ببقية الطوائف . فقد كان طه حسين يؤمن أننا حين نشرع القوانين ، وننشىء المدارس ، وننشر العلم ، وننظم الاقتصاد ، ونستعير النظم الديمقراطية من أوربا ، فإنما نسعى إلى شىء واحد ، هو تحقيق المساواة التى هى حق طبيعى لأبناء الوطن الواحد جميعاً . وكان يرتب على هذه الفكرة ضرورة أن نفكر فى علاقتنا بالآخرين ، كما نفكر فى علاقتنا بأنفسنا ، من منطلق المساواة ، فلا نتصور أن فى الأرض شعوباً قد خلقت لتسودنا ، أو أننا قد خلقنا لنسودها ، فنظام المساواة فى الحقوق والواجبات الذى نريد أن نقره فى حياتنا الداخلية ، هو بعينه النظام الذى يجب أن نقره فى حياتنا الخارجية ، وفيما بيننا وبين الأمم جميعاً من صلات .

وكان طه حسين ، فى ذلك كله ، يحلم بمستقبل جديد لوطنه ، فأنهى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» بحلم أن يرى شجرة الثقافة المصرية باسقة ، قد ثبتت أصولها فى أرض مصر ، وامتدت أغصانها فى كل وجه ، فأظلت ماحول مصر من البلاد ، وحملت إلى أهلها ثمرات حلوة ، فيها ذكاء للقلوب وغذاء للعقول وقوة للأرواح :

«نعم أرسل نفسى على سجيتها فى هذا الحلم الرائع الجميل فأرى مصر وقد بذلت ما دعوتها إلى بذله من جهد فى تعهد ثقافتها بالعناية الخالصة والرعاية الصادقة ، وأرى مصر وقد ظفرت بها وعدتها بالظفر به فانجاب عنها الجهل وأظلها العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعاً ، فأخذ بحظه منها الغنى والفقير والقوى والضعيف والنابه والخامل والناشىء ومن تقدمت به السن ، وتغلغلت لذتها حتى بلغت أعماق النفوس ، وانتشر نورها حتى أضاء القصور والدور والأكواخ ، وشاعت فى مصر كلها حياة جديدة ، وانبعث فى مصر كلها نشاط جديد ، وأصبحت مصر جنة الله فى أرضه حقاً يسكنها قوم سعداء ، ولكنهم لايؤثرون أنفسهم بالسعادة ، وإنما يشركون غيرهم فيها. وأصبحت مصر كنانة الله فى أرضه حقاً يعتز بها قوم أعزاء، ولكنهم لايؤثرون أنفسهم بالعزة وإنما يفيضون على غيرهم منها».

هذا الحلم الذى أملاه طه حسين فى يوليو ١٩٣٧ ، أى بعد أن كتب فرح أنطون حلمه بثلاثة وثلاثين عاماً ، يلخص الأسباب التى جعلت منه هدفاً للهجوم المركّز ، بواسطة حرب الإظلام التى أخذت تناوش الاستنارة التى أسهم فى تأسيسها . ولاغرابة ، والأمر كذلك ، فى أن يوصف طه حسين بالكفر والإلحاد ، والعمالة والخيانة ، والدعوة إلى المجون والانحطاط ، فهو تلميذ المبشرين وصنيعة المستشرقين فى الهجوم على تراث المسلمين ، وداعية الانحلال بين الطلاب والطالبات ، وشيطان الإلحاد الذى يوسوس فى صدور المسلمين بما يشككهم فى العقيدة ، والأزهرى الآبق الذى ارتمى فى أحضان الفرنجة ، واللص الذى يسرق أفكاره من أساتذته «الخواجات»

وغير ذلك كثير ، بدأنا نسمعه منذ السبعينيات ، حين أخذت السهام والحراب تنهال على رمز الاستنارة والتنوير ، من عشرات المقالات ، ومالايقل عن عشرة كتب ، صدر أولها فى القاهرة حين كتب أنور الجندى عن «طه حسين حياته وفكره فى ميزان الإسلام» (١٩٧٦) وثانيها من الأردن حين كتب عبد السلام المحتسب كتابه «طه حسين مفكراً» (١٩٧٨) وثالثها فى الدار البيضاء ، حين كتب نجيب البهبيتى كتابه «المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب العربيين» (١٩٧٨) . . إلخ .

ولا أريد حصراً للكتابات أو الكتب التى صدرت فى الهجوم على طه حسين ، فالأهم لفت الانتباه إلى أن هذه الكتب والكتابات أخذت فى التصاعد منذ السبعينيات ، بعد انتهاء الحقبة الناصرية بوفاة عبد الناصر (سبتمبر ١٩٧٠) وبعد وفاة طه حسين نفسه (أكتوبر ١٩٧٣) وفى إطار علاقات الوفاق بين مجموعات الإسلام السياسى والحقبة الساداتية (١٩٧٠ ـ ١٩٨١) من ناحية ، وفى إطار النفوذ المتصاعد لما أطلق عليه فؤاد زكريا اسم «البترو إسلام» أو «إسلام النفط» الذى واكب الطفرة فى أسعار النفط بسبب المقاطعة النفطية العربية للغرب فى حرب ١٩٧٣ ، وبروز ظاهرة «البترودولار» ما بين أعوام ٧٣ ـ ١٩٧٩ من ناحية ثانية ، وهى الفترة التى تزامنت نهايتها مع إعلان قيام الجمهورية الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩ على أساس المذهب الشيعى ، والدعوة لاتباع «ولاية الفقيه» الذى يجمع السلطتين الدينية والزمنية .

ومن يتأمل إلحاح الهجوم والولع بتكفير طه حسين فى السبعينيات ، لابد أن يسترجع إلحاح المديح والثناء عليه فى الخمسينيات الصاعدة للمشروع

القومى ، فى الحقبة الناصرية ، حين كان تقدير طه حسين عملاً يتسابق إليه الجميع ، ومنهم من انقلب بزاوية حادة من الإسراف فى المديح إلى الإسراف فى الهجاء . ومقارنة بسيطة بين ما كتبه «أنور الجندى» نفسه عن طه حسين قبل السبعينيات وفى منتصفها الثانى ، تدل على انقلاب الميزان ، وانتقاله من حال يغيب عنها القسط فى المدح إلى حال يغيب عنها البر فى الهجاء . وما بين مغايرة السياق التاريخى للخمسينيات والسبعينيات تقع علة الفرق بين تهجم أنور الجندى على العميد فى كتابه عن طه حسين «فى ميزان الإسلام» (عام ١٩٧٦) وامتداح فضيلة الشيخ محمد متولى الشعراوى للعميد نفسه والثناء الحار الصادق عليه ، بنظم عمودى لافت ، قبل شهرين من مؤتمر باندونج الذى كرس المكانة العالمية لعبد الناصر فى أول مؤتمر لعدم الانحياز ، وقبل الإعلان عن صفقة الأسلحة مع تشيكوسلوفاكيا بأشهر قليلة .

وكان ذلك فى يناير ١٩٥٥ ، حين ذهب طه حسين ، رئيس اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية ، إلى المملكة العربية السعودية ، فتلقاه أمراء المملكة وشيوخها وأدباؤها بكل التقدير والإجلال ، وعلى رأسهم الملك فهد الذى كان وزيراً للمعارف يومئذ . وفى هذه الزيارة تبارى المسؤولون فى إقامة الولائم وحفلات التكريم التى شكا منها طه حسين فى خطبه التى كان عليه أن يلقيها فى هذه الحفلات . وفى إطار ذلك الاحتفاء ، أقام الأساتذة المصريون ، المدرسون فى المملكة ، من أزهريين وغير أزهريين ، حفلاً لتكريم العميد المحتفى به . وفى هذا الحفل ألقى فضيلة الشيخ محمد متولى الشعراوى (الذى كان ضمن بعثة الأزهر للتدريس فى كلية الشريعة بمكة المكرمة) قصيدة عصماء طويلة ، نشرتها جريدة «البلاد» السعودية فى الحادى

والعشرين من يناير ١٩٥٥ (وأنقلها عن وثائق أدبية نشرها عبد الفتاح أبو مدين ، رئيس النادى الأدبى فى جدة ، بعنوان «العميد فى الحجاز») .
وجاء فى هذه القصيدة :

هو طه فى خير كل قديم
وجديد على نبوغ سواء
وهو غربى كل فكر جلال
أزهرىُّ الحجى والاستقصاء
كرّموه وكرّموا العلم لما
كلّفوه صياغة الأبناء
يا عميد البيان أنت زعيم
بالأمانات ، أريحى الأداء
لك فى العلم مبدأ «طَحْسَنِيٌّ»
سار فى العالمين مسرى ذكاء
يجعل العلم للرعية جمعا
ء مشاعاً كالماء بل والهواء

. . . . . .

يا فريد الأسلوب قد صغته من
نغم ساحر شجىٍّ الغناء
كلمات كأنهن الغوانى
يترفرفن فى شفيف الكساء

كـم قـديـم جـلوتـه فتبـدًى
رائعـاً فى تواضـع الكبريـاء
بـك عزت حكومـة النقـد حـتى
رهبتـها صنـاعـة الإنشـاء
ومـن النقـد فـاض كـل بيـان
ومـن النقد غـاض كـل هُـراء

. . . .

سـيدى إن لى إليـك رجـاء
فـى الـذى قد حملت مـن أعباء
انشروا العلـم مـا استطعتم سبيـلا
فـبه لانـذل للأعـداء
يـا عمـيد البيـان لاتحـرم الأز
هـر عـونـا بصـائب الآراء
يلتقـى فـيه محـدث وقـديـم
فى جـلاليهما أعـز التـقاء
كـم سقيتم مـن نبعـه فـاذكـروه
ذاك بـر الأبـناء بالآبـاء
واصرفـوا الناس عـن مثار جدال
فـى مزايـا شكـلية الأزيـاء

هذا ما قاله فضيلة الشيخ محمد متولى الشعراوى فى طه حسين الذى كرموا العلم به لما كلفوه بتعليم أبناء الأمة . ويلفت الانتباه ما تدعو إليه القصيدة طه حسين من أن يصرف الناس عن الجدل فى شكلية الأزياء ، وامتداح فكره الغربى (الحلال) وفكره العربى (الأصيل) ، وجمعه بين القديم والجديد (المحدث) . وقد أشادت القصيدة بما قام به العميد من نشر العلم كالماء والهواء ، وما أنجزه من النقد الأدبى بما غطى على كل هراء لغيره . وكان ذلك فى فترة تقارب الرياض وقاهرة عبد الناصر ، وحلم الجمع بين الأصالة والمعاصرة ، قبل أن تأتى نكسة ١٩٦٧ فتستبدل مشروعاً بمشروع ، وحلماً بآخر ، ومركزاً بمركز ، فيختفى المبدأ «الطحسنى» ويغدو طه حسين رمزاً شائهاً للعقلانية المبتدعة ، والضلالة المصطنعة ، والتنوير الذى أصبح محكوماً عليه بالتكفير وعلى أهله بالزندقة والعمالة للصليبيين من الفرنجة ، فتهبط كفة طه حسين «فى ميزان الإسلام» الذى صار يمسك به من يرمى كل ما يمثله طه حسين بكل ألوان التهم والنقائص .

وفى هذا السياق المتصاعد ، من السبعينيات إلى الثمانينيات ، أخذنا نطالع كتباً من عينة «الحداثة فى ميزان الإسلام» لعوض القرنى . وهو كتاب يستبدل بطه حسين تلامذته ، وبفكره الذى وضعه أنور الجندى فى الميزان (عام ١٩٧٦) فكر شيعته من المحدثين الذين يضعهم عوض القرنى «فى ميزان الإسلام» بدوره (عام ١٩٨٨) . ولكن مع تقريظ ، هذه المرة ، من «سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد فى المملكة العربية السعودية» . ويحدث للحداثة ما حدث لطه حسين ، إذ يفتتح الكتاب ويختتم بالتكفير ، ويطرح المؤلف الحداثيين جميعاً فى حمأة «الأفكار الهابطة والسهام المسمومة الموجهة

للقضاء على الفضيلة والخلق والدين ». ويتهمهم بمحاولة «نبذ الشريعة والقيم والمعتقدات ، والقضاء على الأخلاق والسلوك، باسم التجديد» فالحداثيون كفار زنادقة شذاذ ، منحلون ، مجان ، خلعاء ، تنطق كتاباتهم بأصلها «من نبات مزابل الحى اللاتينى فى باريس ، أو أزقة سوهو فى لندن»، و«عليها شعار الشاذين من أدباء الغرب الذين لايكتبون أفكارهم إلا فى أحضان المومسات» . وقائل هذا الكلام هو «فضيلة الشيخ عوض ابن محمد القرنى» فيما يصفه تقريظ الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد فى المملكة السعودية .

وقائمة الحداثيين فى هذا الكتاب تبدأ بطه حسين وعلى عبد الرازق وأحمد زكى أبو شادى ولويس عوض وأنور المعداوى ، وتمر بأسماء غالى شكرى ومحمد برادة وأدونيس وخالدة سعيد ومحمود العالم وبدر شاكر السياب وعبدالوهاب البياتى وجبرا إبراهيم جبرا ومحمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زياد ويوسف الخال وخليل حاوى وعبد الرحمن الشرقاوى وأحمد عبد المعطى حجازى وصلاح عبد الصبور ومحمد عفيفى مطر وعبد العزيز المقالح وغيرهم كثر ، وتنتهى القوائم بالسعوديين ، لتبلغ السلطات عن سعيد السريحى ومحمد الثبيتى ومحمد الحربى وعبد الله الصيخان وعبد الله الغذامى وغيرهم ، فالقائمة تكاد تحتوى مبدعى الأمة العربية ومفكريها ، ولاتبقى على أحد فى ولع الكتاب بالتكفير ، وهو ولع يستلزم نوعاً من التحليل السيكوباتى ليس هنا مجاله .

ويواكب هذا الكتاب فى الولع بالتفكير كتب أخرى تتحدث عن «الأدب الإسلامى ونقده» و«نظرية الأدب الإسلامى » فى مواجهة نظريات الأدب الابتداعى الذى يفرخه الزنادقة المحدثون والحداثيون الشذاذ . وتلك كتب

ازدهر تأليفها مع الوفرة النفطية فى منطقة الخليج والجزيرة العربية ، وما صحب هذه الوفرة من توسع فى استجلاب الأساتذة (وغيرهم من الطوائف) من أقطار الوطن العربى المشرقية . وترتب على ذلك تشكل طائفة نفعية من أساتذة الجامعات والمعاهد العليا الوافدين للعمل فى بلاد النفط ، طائفة تتوسل بادعاء الحفاظ على الإسلام للحفاظ على المكاسب الدولارية ، وتعلن أنها تسعى «نحو نظرية للأدب الإسلامى» ، أو تكتب «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامى» ، على نحو ما يفعل أقرانهم بالطب الإسلامى والمسرح الإسلامى وعلم النفس الإسلامى ، لإرضاء بنية الثقافة الاتباعية السائدة فى هذه البلاد . وعادة ، يفتعل أصحاب هذه الكتب من أعداء الإسلام وخصومه من يزعمون محاربته ، ويولعون بتكفير المبدعين والمفكرين، تملقاً لمجموعات المثقفين التقليديين فى هذه البلاد من ناحية، واستمالة لقلوب أولى الأمر ممن يسعدهم تشجيع الدفاع عن الإسلام من ناحية ثانية ، فيزداد الهجوم بقدر حجم المكاسب ، «واللّهى تفتح اللَّها» كما قيل قديماً . وإذ تستبدل هذه الطائفة من الكتاب «الدشداشة» بملابس «الأفندية» ، تملقا لذوى «الدشاديش» ، فإنها تستبدل النظرة التقليدية الجامدة بالنظرة العقلانية الرحبة التى تعلموها فى جامعاتهم الأصلية .

هكذا ، أصبحنا فى مواجهة من يتحدث عن النظرية الإسلامية فى النقد الأدبى ، والأدب ، من حيث هى مجموعة مفهومات أساسية موجودة ، فتقرأ فى كتاب بعنوان «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامى» ، من تأليف عبد الباسط بدر ، وصادر من دار المنارة فى جدة عام ١٩٨٥ ، ما يلى :

«يلاحظ دارس الأدب العربى الحديث أن هذا الأدب ـ بكل أخباره ـ قد ازداد تأثراً بالمذاهب الأدبية الغربية منذ منتصف

القرن العشرين الميلادى ، وتحول بعضه على يد «المتغربين» إلى دعوات فاجرة وهجوم شرس على العقيدة الإسلامية وتراثها . . . بل إن النصرانية التى هزمت فى بلادها وعزلت عن الحياة دخلت بفضل الغزو الفكرى المكثَّف إلى إنتاج عدد من أدبائنا . . . ومما يزيد الطين بلة ظهور أعمال أدبية تعبث بالقيم الخلقية التى يحرص عليها الإسلام عبثاً شديداً . . . وتسوغ التحلل والتفسخ وتسعى إلى ترسيخه فى أعماق الشباب والشابات تحت ستار المشاعر العاطفية والحرية الشخصية» .

هل مصادفة أن يزداد الكفر فى الأدب العربى الحديث ، منذ منتصف القرن العشرين ، أى منذ الخمسينيات ؟ هل مصادفة أن كل من يرميهم أمثال الكتاب السابق بالكفر هم مبدعو الأمة فى أزمنة التنوير وزمن ازدهار المشروع القومى ؟ هل مصادفة أن كل من تحدث عن «العدل الاجتماعى» أو «الحرية» تلقى به هذه الكتب فى حظيرة الإلحاد ؟ وهل مصادفة أن هذه الكتب لاتقرأ النصوص سوى قراءة حرفية ، ظاهرية ، كأنها لم تسمع عن «المجاز» فى لغة القرآن أو «الرمز» فى الآداب والفنون ؟ وهل مصادفة أن «العقل» يغدو علامة البدعة فى هذه الكتب ؟ وهل مصادفة أن تركز هذه الكتب الهجوم على النصارى ، كأنهم ليسوا من هذه الأمة ؟ وهل مصادفة أن الحرية الاجتماعية التى لاتميز بين الرجل والمرأة ، كالدعوة إلى تحرير المرأة ، تغدو دعوة إلى «العفن والهبوط والنزوات الجنسية» ؟ ولماذا هذا التهوس بالجنس ، دائماً ، فى هذه الكتب ، كأنه العفريت المختبىء وراء كل سطر ؟ وهل مصادفة أن هذه الكتب تنطوى ، دائماً ، على نظرة دونية للإنسان ، فتؤكد حاجته إلى من يقوده ويفرض عليه وصايته من أولى الأمر ؟ ولماذا تبدو المرأة ، دائماً ، فى هذه الكتب مثاراً للشهوة والغرائز ؟ ويابؤس هذه المرأة لو

أصبحت أديبة ، وألقت إبداعها على الناس سافرة الوجه مرسلة الشعر ، فهذا هو الفجور الذى لايختلف عن الرقص فى «كباريهات» السكارى . وأخيراً ، هل مصادفة أن هذه الكتب تشمل بقوائم تكفيرها كل المبدعين العرب المتميزين تقريباً ، لكن مع استثناء دال ، وهو أن مؤلفيها الوافدين إلى بلاد النفط لا يجرءون على وضع اسم واجد من أبناء هذه البلاد فى قوائم التكفير ، فدون ذلك خرط القتاد ، واحتمال فقدان مغانم البقاء ، فيظل ولع التكفير والتفسيق متجهاً ، دائماً ، إلى مبتدعى البلاد غير النفطية ، الأباعد الذين لايُرجى منهم نفع ولا يُخشى منهم ضر .

ـ ٤ ـ

ولكن إذا استبعدنا جانب المنفعة فى تأليف هذه الكتب إلى تأمل بنية خطابها ، وطرائقها فى صياغة منطوقاتها الدلالية ، وجدنا ما يصل بينها وغيرها من الكتب التى يزن أصحابها المبدعين والمفكرين «فى ميزان الإسلام»، فاستراتيجيات القمع فى أمثال هذه الكتب لاتتباين إلا فى الدرجة ، والآليات العقلية التى تبنى بها «المحاجّة» واحدة فى كل الحالات .

ولايفصل مؤلفو هذه الكتب بين رأيهم والإسلام ، أو بين تأويلهم الخاص ونصوص الدين ، أو بين أغراضهم الشخصية ومقاصد الشريعة ، بل يقومون بالتوحيد بين فهمهم للدين والدين نفسه ، ويلغون المسافة بين تأويلاتهم والنصوص الدينية ذاتها ، فإذا هم إياها ، بالمعنى الذى يوقع كل من يخالفهم فى هوّة المعصية ، ويحشره فى زمرة الكافرين والجاحدين ، إلا من عصمته المصلحة أو رعته المنافع المتبادلة . ويمثل هذه التقنية الاستهلالية ،

يحتكر من يشاء تأويل النصوص الدينية ، ويصدر مايشاء من أحكام التكفير والتفسيق ، ويرفع نفسه ليغدو قطب الفرقة الناجية ، ويهبط بغيره ليغدو واحداً من أفراد الفرق الضالة . والإرهاب منسرب فى هذه التقنية ، ومنسرب بها ، فى آن ، من حيث الثنائية الضدية التى تنطوى عليها بين أعلى معصوم وأدنى مدان سلفاً ؛ ومن حيث إيقاع المعرفة اليقينية فى جانب وحجبها تماماً عن الجانب الآخر ؛ ومن حيث ماتقوم به من عملية تخييل ، تسبق الرؤية وتلغى عملها .

هذه العملية نراها فى كتاب من مثل «كلمتنا فى الرد على أولاد حارتنا لنجيب محفوظ » ، وقد صدر من القاهرة للشيخ عبد الحميد كشك ، بعد حصول نجيب محفوظ على جائزة نوبل ١٩٨٨ ، حيث يتحول ضمير المتكلم المفرد إلى ضمير المتكلم الجمع فى العنوان ،وحيث يتضمن ضمير المتكلم الجمع دلالة التعظيم للمفرد من ناحية ، ودلالة الإشارة إلى الجماعة التى يحتويها فى إهابه من ناحية ثانية ، ويصل هذه الجماعة بالفرقة الناجية من ناحية ثالثة ، مطابقاً بينها وبين الإسلام الذى يقوم بتأويل نصوصه من ناحية رابعة ، ويلقى من يخالف هذا التأويل فى حظيرة الفرق الضالة ، والكفر ، من ناحية أخيرة .

ويتسرب إرهاب هذه العملية التخييلية من عنوان «كلمتنا فى الرد على أولاد حارتنا» إلى الموقع التصويرى للعنوان فى رسم صفحة الغلاف التى يتصدرها ملتح ، تغطى رأسه طاقية بيضاء ، ناصعة البياض ، وبيمينه عصا تأديب طويلة ، على هيئة ريشة للكتابة ، رأسها رأس حربة مدبب ، وبشماله كتاب قانى اللون ، عليه كلمة الصفة «كريم» الدالة على القرآن . وأمام الملتحى يقف (رسم) نجيب محفوظ متصاغراً ، حسيراً ، عارى

الرأس، مكتف اليدين ، لاشىء فى يمينه أو شماله ، مذعوراً كالطفل الذى يتلقى العقاب من أبيه الذى يخيفه على جرم ارتكبه . وأسفل قدمه ورقة ملقاة كالذنب ، كالخطيئة ، يبدو كما لو كان يحاول إخفاءها بقدمه ، فهى جسم الجريمة التى اقترفها . والورقة مكتوب عليها نوبل ١٩٨٨ .

والثنائية التى تقابل بين عصا التأديب (رمح الكتابة) فى يمين الملتحى والمصحف فى شماله ، ثنائية دالة ، بالمعنى العلاماتى (السميوطيقى)، فهى ثنائية يرتد ثانيها (المصحف) إلى أولها (عصا التأديب) فتغدو حركة العصا المتأهبة للعقاب ، فى اليمين ، راجعة إلى علتها التى يومىء إليها ما يحمله الملتحى فى شماله (المصحف) . وتتسرب دلالة التأديب من العصا إلى ريشة الكتابة ، فتغدو الريشة سنان رمح ، رأس حربة ، فتتصل دلالة المخاطبة بالتوبيخ ، والكلام بالتأديب ، وتومىء الدلالة المتصلة للتأديب إلى دال الكلمة التى تكتبها الريشة ـ الحربة ومدلول الجرح الذى تسببه الكلمة ـ النصل ، فى سياق يصل الإيذاء المعنوى بالإيذاء المادى فى الدلالة المزدوجة للفعل «كَلَمَه يَكْلِمُه كَلْماً» أى جرحه بالسلاح أو بالكلام ، أو جرحه على سبيل الحقيقة والمجاز، على نحو ما تأوّل بعض المفسرين المعنى المزدوج لدلالة فعل «الكلم» من الآية : ﴿ وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكَلِّمُهُم ﴾ [النمل / ٨٢] .

وفى هذه العلاقات (السميوطيقية) من الدلالات ، يتجاوب معنى القمع مابين مجاورة عصا التأديب ـ ريشة الكتابة ، ومجاورة الإيذاء المادى المعنوى للكلمة المنطوقة أو المكتوبة . ويفضى القمع المتضمن فى هذه الثنائية المتجاورة إلى قمع آخر ، مضمّن فى الثنائية المتعارضة للقامع / المقموع ،

الأب البطريركى المخيف فى مقابل الابن المستسلم المذعور . وهى ثنائية يستجيب لها ما تنطوى عليه من مخزون لاشعورى ، خلفته أبنية الثقافة النقلية ، القائمة على التقليد والتقديس المطلق لبطريركية الآباء ، فنحن لانزال نعيش فى مجتمع بطريركى ، يبتعث رسم غلاف كتاب «كلمتنا فى الرد على نجيب محفوظ» كل مخزوناته اللاشعورية فى ترابطاته العلاماتية ، بواسطة العلاقة التمثيلية بين الملتحى المتوعد الذى يرتدى طاقية (ويفترض أنه المؤلف ـ القاضى ـ عبد الحميد كشك) والأفندى المذعور ، عارى الرأس (ويفترض أنه المؤلف ـ المتهم ـ نجيب محفوظ) وهى علاقة تنطوى على رمزية الأعلى بالأدنى ، بمعانيها التى تناقض بين القامع والمقموع ، والقاضى والمتهم ، والتى يؤكدها رسم الغلاف بتضاد الارتفاع والحجم والملامح واللون والزى ، بين الملتحى وغير الملتحى .

وما يقوم به العنوان ورسم الغلاف ، فى كتاب «كلمتنا فى الرد على نجيب محفوظ» ، ليس سوى تهيئة للقارىء ، كى يتقبل الأحكام التى سيصدرها الكتاب على «أولاد حارتنا» وعلى مؤلفها ، فالكتاب ليس كتاب حوار بل كتاب تأديب ، والقمع الذى يفترش صفحة غلافه وعنوانه ينتقل إلى فصوله ، فنواجه ـ منذ الفصل الأول ـ إدانة «أولاد حارتنا» بأنها قصة «جعلت من الشيوعية الماركسية والاشتراكية العلمية بديلاً للدين» ، و«من الاشتراكية العلمية بديلاً للألوهية» . أضف إلى ذلك أنها قصة «رُقِّعَتْ . . بوثنيات اليونان وإباحيات الرومان وخبث الماسون وإلحاد إخوان ماركس» . وتحاول «أن تحقق هدف البروتوكول الرابع لحكماء صهيون الذى يقول : يحتم علينا أن ننتزع فكرة الله . وعندها يصير المجتمع منحلاً ومبغضاً من الدين» .

هذا النوع من «الخطاب» يقوم على عملية تخييل تتحرك بين ضمائر ثلاثة : قطبها الفاعل ضمير المتكلم ، أو المفرد بصيغة الجمع الذى يتحد مع الدين ، فيغدو كأنه إياه ، فإذا تحدث تحدث الإسلام من خلاله ، وإذا نطق نطق الإسلام بنطقه ، فهو لايرد على سفسطائية نجيب محفوظ ، مثلاً ، بل «القرآن الكريم هو الذى يرد على سفسطائية محفوظ » . أما الضمير الثانى فيقع موقع المفعولية ، وهو ضمير مزدوج ، إذا أُفْرِدَ فهو يشير إلى القارىء الذى علاقته بالمتكلم علاقة الأدنى بالأعلى ، المأمور بالآمر ، أو المنصوح بالناصح ، وذلك فى منطوقات من مثل :

> «وانصحك . . بل إنى أكرر النصح أن تقرأ ما بين سطوره لترى ماذا تخفى الألفاظ وراءها من حقد دفين على الإسلام عقيدة وشريعة ، وقد سرى هذا الحقد سريان النار فى الحلفاء والسم الزعاف فى الأحشاء» .

وصياغة العبارات تتضمن الإجابة عن نتيجة فعل الأمر المضمر ، كما لو كانت الصياغة تولّد الاقتناع القبْلى للقارىء ـ المخاطب ، وتفرضه عليه فرضا . وتلعب التشبيهات دورها الذى يؤكد سحر المجاورة ، حيث تنتقل عدوى القبح من المشبه به إلى المشبه ، ويقوم التشبيه بعملية تقبيح تُوقع التصديق فى نفس القارىء ـ المتلقى ، وتسبق بالانفعال رويته . أما إذا انقلب ضمير المخاطب المفرد إلى جمع ، فإنه يتحول إلى السلطة التى يتوجه إليها ضمير المتكلم ، مطالباً بإيقاع أقصى العقوبات على المؤلف ـ المتهم ، سواء كانت هذه السلطة هى جموع المسلمين ، أو الحكومة، أو السلطة الدينية ممثلة فى الأزهر وعلمائه. وعندئذ، تغدو لهجة الخطاب على هذا النحو:

«نقول للأزهر ومفكرى عالمنا الإسلامى وقياداتنا : لاتستسلموا لأن الرجل فاز بجائزة نوبل ، وليكن الأزهر أزهراً ، لاتحنوا رءوسكم للعواصف، ثقوا بالله ثم بالمسلمين يسمعونكم فلا تهنوا . . . ونقول للمسئولين بمصر : أليس جديراً بنا مع توالى المحن أن نتقى فى فكرنا وكتاباتنا كل مايغضب الله علينا ؟» .

وهنا ، يلعب التلويح بغضب الله دوره المصاحب فى إيقاع التصديق بمنطوق الرسالة اللغوية ، وتبتعث الدوال أبنية الثقافة التى يغلب عليها التسلّط ، وأنساق المعرفة التى تسودها الطاعة ويظللها الخوف من غضب الله . وبدل أن تتركب الصيغ اللغوية لتخاطب العقل فإنها تخاطب الانفعال الجمعى ، وتثير عنف الاستجابة الآلية بتراكيبها الإنشائية ، فينعكس على القراء القمع الذى يولده ضمير المتكلم ، أو ينتقل من خطابه إلى استجابتهم.

أما الضمير الثالث فهو ضمير الغائب الذى يشير إلى موضع الخطاب ، نجيب محفوظ وروايته . وإذ تنفى الإشارة بالغياب موضوع الخطاب من الحضور ، فإنها تنفى عنه إمكان أن يتحول إلى فاعل ، مواز للفاعل المركزى، فى حوار ، وليس فى خطاب أحادى الجانب . وإذا كان ضمير الغائب يخرس المتهم فلا ينطقه ، فى الكتاب ، ولايسمعنا صوت دفاعه ، فإن فعل النفى نفسه يصل المتهم وكتابه بما يستقبح ذكره ، ومن ثم تأكيد موقعه فى دائرة الكفار ، أعداء الإسلام ، الذين لابد من حربهم وقتالهم دفاعاً عن الإسلام . وهنا ، نعود إلى المفرد بصيغة الجمع ، فتحتل إنشائية الخطاب الصدارة ، ويشير إلى موضوعه الغائب بما يستقبح ذكره ، وذلك فى علاقات مشابهة أخرى تنقل عدوى التقبيح من المشبه به الحاضر إلى المشبه

الغائب ، فتتأكد تهمة نجيب محفوظ فى النيل من الإسلام ، ولكن فى علاقات مشابهة مضمنة ، تجعل من فعل النيل (الوهمى) من الإسلام شبيهاً بما هو أقل من البعوضة فى التشبيه التمثيلى التالى :

«إن العالم كله من شرقه إلى غربه لو اجتمع لينال من الإسلام مغمزاً أو طعنة فإن مثله مع الإسلام كمثل بعوضة وهنانة سقطت على نخلة شماء تنخلع الرقاب عند ذراها فلما أرادت أن ترحل قالت : أيتها البعوضة ماشعرت بك حين سقطتى (كذا) على فكيف أشعر بك وأنت راحلة عنى» .

وبأمثال هذا التشبيه المضمر يكتمل التمثيل ، وتنغلق دائرة التأديب . وتقوم الصيغ الإنشائية بإيقاع الاتحاد بين ضمير المتكلم وضمير المخاطب فى مقابل ضمير الغائب ، وتتم مباركة هذا الاتحاد بالدوال اللغوية التى تلوح بالدولة الدينية القادمة بأعلام الإسلام ، الإسلام الذى يحاول أعداؤه ، أمثال نجيب محفوظ ، تصويب سهامهم إليه . ولكن !

«نسى هؤلاء أو تناسوا أن سفينة الإسلام ستظل تمخر عباب الماء وتجرى فى موج كالجبال مهما عوت الذئاب ، ومهما ارتفعت أصوات البوم والغربان، فمن ركبها نجا ومن قال سآوى إلى جبل يعصمنى من الماء فإن الإسلام سيرد عليه قائلاً : لا عاصم اليوم من أمر الله» .

وماذا يبقى بعد ذلك ؟ لقد صدر الحكم من قبل أن يبدأ الكتاب ، وتم توقيع العقوبة من صفحة الغلاف ، وابتدأ الكتاب بالتكفير وانتهى بالتحذير للجميع . وتولت عملية التخييل تحويل أداة الكتابة إلى عصا للتأديب ، وتحولت عصا التأديب إلى حربة اتجهت إلى المتهم المذعور الذى

تحول ، بدوره ، فى علاقات التقبيح التى يحققها التشبيه ، إلى لاشىء . ولن يلتفت أحد فى دوامة قمع الخطاب إلى الفتوى بغير علم فى تقنيات الأدب ، وإلى الجهل بطرائق تفسير رموزه ، وإمكان وجود تفسير مخالف لما توهمه المؤلف ، فلن يدع هذا الخطاب لأحد مجالاً للقول بأن الأدب حمال أوجه بطبيعته ، وأن أدبيته لاتفارق المعانى المتعددة والتفسيرات المغايرة ، فذلك قول يقمعه الخطاب الذى يعمل على إلغاء الروية ابتداء ، ويوقع المخالفين فى منطقة الكفر بداهة ، فيبعث الذعر فى نفوس الجميع : المستمعين ـ المخاطبين الذين يتنابهم الذعر لما يصفه الخطاب من أفعال كفر فى رواية لم يقرءوها ، والمبدعين الذين يسقط عليهم سيف الاتهام فى رواية أبدعها واحد منهم . وليس ذلك سوى القمع فى أوضح صوره اللغوية .

ـ ٥ ـ

هل يمكن أن يدخل نجيب محفوظ ، والأمر كذلك ، فى حوار مع أمثال الشيخ كشك ، وهل يمكن أن نمضى فى المقارنة بين الحاضر الذى نعيش فيه ، من حيث العلاقة التى يتعارض بها نجيب محفوظ مع الشيخ كشك ، والحداثيون مع عوض القرنى ، ومن حيث الكيفية التى ينظر بها المتحدث باسم الإسلام إلى المفكر أو المبدع نظرة الأعلى إلى الأدنى ، دائماً ، والقاضى إلى المتهم ، والمؤمن إلى الكافر ، وبين الماضى الذى كان يفرح فيه الإمام محمد عبده رئيس جمعية إحياء اللغة العربية بترجمة إلياذة هوميروس ، فيقرظ المترجم ، ويسهم فى الاحتفاء به ، أو الماضى الذى كان يتناظر فيه الإمام محمد عبده مفتى الديار المصرية مع فرح أنطون المفكر ، ولايقع بينهما مايخل بالعلاقة بين المتحاورين ، فلا يهدد المفتى نظيره أو يتوعده ، أو يصادر حقه

فى التعبير ، أو يطالب الحكومة بمصادرة مجلته أو كتابه ؛ أو يستغل سلطته الدينية فيؤلب عامة المسلمين عليه ، بل يمضى فى المحاورة ثلاثة أشهر تقريباً ، رزيناً هادئاً ، صبوراً ، لايمل من التعقيب ، ولايضيق صدره بردود مناظره ، ولايتلون خطابه ، أو يسبق بسوء الظن أقواله .

من المؤكد أن المقارنة ليست فى صالح أيامنا . وهى إن دلت على شىء فإنما تدل على أننا ننتقل من عصر يبيح حق الاجتهاد لكل قادر عليه ، إلى عصر ترهبه مجموعات سياسية ، تطابق بين رأيها والدين وتعلن احتكارها للمعرفة الدينية ، فتعطى صكوك الغفران لمن تشاء وشهادات التكفير لمن تريد، وتفتى فيما تعلم ومالا تعلم ، وتسعى إلى أن تنتقل بالمجتمع كله من التسامح إلى التعصب ، ومن المجادلة بالتى هى أحسن إلى الإرهاب بالتى هى أقمع ، ومن مخاطبة العقلاء فى كل ملة ودين ، إلى تأليب عامة المسلمين و إثارة الشباب بأساليب التخييل .

هل نصل هذا الانتقال بما أشار إليه الإمام محمد عبده نفسه ، فى حواره مع فرح أنطون ، عندما أكد أن الجمود و إلغاء العقل والحجر على الاجتهاد علامات على سيادة طبائع الاستبداد فى المجتمع ؟ إن الأمر كذلك بالفعل ، فطبائع القمع تتسرب كالماء والهواء ، هذه المرة ، وتحل محل الإنسانية الجديدة التى كان يحلم بها فرح أنطون ، ومحل مستقبل الثقافة التى كان يحلم بها طه حسين والتى سنظل نحلم بها ، ونداقع عن الحلم بها ، فالحلم جنين المستقبل ، وبداية النور الآتى من وراء الإظلام .

لماذا ينتكس التنوير ؟(*)

كان نموذج رجل الدين الذى سعى زمن التنوير إلى تأكيده ، بمختلف تجلياته ، هو نموذج «المتكلم» العقلانى الذى يتقن من علوم الدين قدر مايتقن من علوم الفلسفة ، كما قال الجاحظ قديماً ، أو النموذج الذى يتقن من علوم الدين ما يتقنه من علوم العصر الحديث ومعارفه ، والذى يتعدى «علوم العرب» إلى «علوم العجم» الجدد أو معارف «الآخر» الذى لابد من الإفادة بمنجزاته لتحقيق حلم النهضة ، أى نموذج رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى ومحمد فريد وجدى وغيرهم ، ممن كان فكرهم الدينى يتأسس على مبادىء عقلانية ، تقبل الحوار مع كل معارف العصر الواعدة وعلومه المتطورة ، فتؤكد هذه المبادىء حرية الاجتهاد الذى يعمل ، بدوره ، على توسيع آفاق التقدم بدل الحجر عليه وعرقلة مساره . وكما كان التنويريون ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم طليعة مجتمع ناهض ، يتحرك إلى الأمام ، ويسعى إلى تحقيق التقدم الذى لايفارق أحلام الحرية والعدل ، كانوا يطلبون من رجل الدين أن يكون عوناً على تحقيق هذا التقدم ، بما لديه من معارف تأويلية ، وماله من تأثير فى النفوس . وذلك بإعمال مبدأ الاجتهاد وفتح أبوابه ، وتأكيد أهمية العقل

(*) إبداع ، القاهرة ، مايو ١٩٩٢ .

وإطلاق سراحه ، ليمارس العقل حريته فى التأمل والتفكير والاستنباط والاستدلال . وما كان أحد من هؤلاء يفكر فى رجل الدين بوصفه قاضيا لاراد لقضائه ، بل بوصفه عالماً تتجلى ثقته بمعرفته الدينية فى كيفية حواره مع غيره ، فيجادل بالتى هى أحسن ، ولايغيب عن باله أن حق غيره فى الاختلاف معه لايقل عن حقه هو فى الاجتهاد ، فالاختلاف رحمة ، والتعدد طبيعة بشرية ، وحكمة أوضحتها الآية التى جاء فيها ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ﴾ [المائدة / ٤٨] .

يضاف إلى ذلك أن مفكرى التنوير أرادوا أن ينقلوا مبدأ الفصل بين السلطات من بنية الدولة إلى بنية المعرفة ، ومبدأ توزيع العمل من الاقتصاد إلى الثقافة ، وذلك لتتمايز كل طائفة بمجالها المعرفى فتمارس نشاطها المؤهلة له بحرية تامة ، دون أن تتدخل طائفة فى مجال غيرها بالتسلط ، أو تحجر عليها بالقمع ، أو تفرض لنفسها وضعاً أعلى بالإرهاب ، بل تستوى الطوائف فى الحقوق والواجبات ، ويستوى أفرادها فى حرية الفكر والإبداع والتجريب ، ومن ثم التعدد والاختلاف . وتبذل كل طائفة جهدها لتحقيق أحلام التقدم فى مجالها ، بأدواتها المعرفية الخاصة ، دون أن يكون هناك مايمنع من وجود علاقات حوارية ، تحقق الفائدة للجميع ، شريطة أن تظل «حوارية» ، أى تبدأ من التسوية بين أطراف الحوار ، ومن التسليم بحق الطرف الآخر فى المخالفة ، والتسليم بأن المعرفة لايحتكرها طرف دون غيره ، وأن وسائلها وسبلها ليست واحدة فى كل الأحوال .

ولقد كان هذا المنظور يعيد بناء التراتب المتوارث الذى كان يضع «الفقيه» السنى النقلى قريباً من «السلطان» ، فى سلم التراتب الاجتماعى الذى تحوّل إلى تراتب معرفى ، فانداح مفهوم «السلطان» فى مفاهيم الدولة المدنية

الحديثة التى افتتح الشيخ رفاعة الطهطاوى التبشير بها ، منذ أن كتب «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» . وبعد أن كان الفقيه النقلى السنى (الشيخ) يحتل موقعه التقليدى قريباً من السلطان ، ودونه بالطبع ، فى قمة التراتب الاجتماعى المعرفى ، منذ أن أفشل المحاولات التى قام بها منافسه الفيلسوف (الحكيم) فى احتلال هذا الموقع ، ومنذ أن اقترن «عقل» الحكيم بما ردّه الغزالى إلى «التهافت» ، وما ردّه الحنابلة قبله وبعده إلى «البدعة» و«الضلالة» ، أصبح على هذا الفقيه أن يتخلى عن موقعه التقليدى ، ويكتفى بمعهد العلم دون قلعة الحكم ، وساحة المسجد بدل مجلس الوالى. وشيئاً فشيئاً ، انداح موقعه التقليدى نفسه فى علاقات التحديث التى أخذ يؤسسها «الأفندى» . وبقدر ما كانت أدوار الأفندى تتعدد ، فى الدولة الحديثة ، كانت أدوار الشيخ التقليدى تتقلص ، وإحساسه بالخطر يتصاعد ، فيتسرب فى نظرته إلى الدولة المدنية الحديثة سوء ظن متأصل ، وعداء هو نوع من الآلية الدفاعية . إن الدولة المدنية الحديثة تقوم على التعدد فى أس بنيتها القائمة على الفصل بين السلطات ، وعلى مبدأ تداول الحكم ، والمساواة فى الحقوق قبل الواجبات ، ومن أهم الحقوق حق الاختلاف وتلك دوال لاتعرف معنى تسلطية الإجماع الذى أسسه الفقيه ، ولاتنظر إلى كسر هذا الإجماع بالريبة أو الاتهام الذى ينظر به هذا الفقيه إلى أى فعل من أفعال الخروج على الجماعة . وعلينا أن لاننسى أن هذا الفقيه ، النقلى ، الحنبلى الأشعرى فى الأغلب ، قد تربى - كما ظل يربى غيره - على مبدأ الطاعة لأولى الأمر ، وعلى طاعة الحاكم وإن جار وعدل عن الحق . وكان ذلك قبل أن يأتى رجال دين من نوع الأفغانى والكواكبى ، يحيون التقاليد الفقهية

المناقضة ، ويدفعون المسلمين إلى الثورة على «طبائع الاستبداد» وخلع الحكام الظالمين ، فلا طاعة لمستبد ، ولا أمان لظالم .

ولاشك أن التحولات التى تصاعدت بمكانة «الأفندى» ، فى مقابل نموذج الشيخ التقليدى ، هى نفسها التى ولدت نموذج «الشيخ المجدد» الذى حمل لواء التحديث فى فهم الإسلام ، أعنى النموذج الذى مثّله الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده والكواكبى وغيرهم ، ممن كانوا يؤمنون بما أكده الكواكبى ، فى «طبائع الاستبداد» (١٩٠١م) قائلاً :

«ما أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم ، إلى حكماء لايبالون بغوغاء العلماء الغفل الأغبياء ، والرؤساء القساة الجهلاء ، يجددون النظر فى الدين ، فيعيدون النواقص المعطلة ، ويهذبونه من الزوائد الباطلة ، مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده ، فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين» .

ولقد اقترن هذا النموذج المجدد لرجل الدين بالعودة إلى تقاليد «الحكيم» العقلية فى التراث العربى الإسلامى ، وإحياء تراثه الذى يمتد من «المعتزلة» إلى «الفلاسفة» ، والذى يقوم على العقل ، ويبرر إعادة فتح باب الاجتهاد ، ويؤسس ما يمكن أن يكون «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» . بعبارة أخرى ، كان على نموذج «الشيخ المجدد» أن يعود إلى النموذج المناقض للفقيه التقليدى فى التراث ، فسيتبدل به نقيضه الذى أزاحه ، حين استبدل النقل بالعقل ، والتقليد بالاجتهاد ، فأغلق أبواب المستقبل ، وفتح أبواب الجمود . ولذلك تعدل التراتب التقليدى للمعرفة عند الأفغانى الذى استبدل العقل بالنقل ، والتحسين والتقبيح العقليين

بتصديق التقليد ، فارتفعت مكانة الفلسفة لتحتل «الحكمة» أعلى مرتبة ، بوصفها :

> «مقننة القوانين وموضحة السبل ، وواضعة جميع النظامات ،
> ومعيّنة جميع الحدود ، وشارحة حدود الفضائل والرذائل .
> وبالجملة ، فهى قوام الكمالات العقلية والخلقية » .

وقد أعاد نموذج «الشيخ المجدد» الاعتبار للفكر العقلانى الدينى ، فى العلاقات المعرفية للدولة الحديثة ، فاقترن هذا النموذج بالدفاع عن العقل فى فهم الدين ، والدفاع عن حق العقول فى الاجتهاد ، وحقها فى مغايرة نتائج هذا الاجتهاد ، وذلك انطلاقاً من التسليم بمبدأ التعدد ، بوصفه أحد مبادىء الدولة المدنية الحديثة التى تقبلها هذا النموذج ، بوصفها مرحلة من مراحل «الترقى» فى الأمة ، ودرجة من درجات تحقق «الحكومة العادلة» . ولم يتخذ ممثلو هذا النموذج موقف العداء من هذه الدولة المدنية ، ولاموقف العداء من «العلم» الذى أخذت أعلامه ترفرف فوق معاهدها ومؤسساتها المعرفية . لقد تقبلوا «التحديث» بوصفه منطلقاً إلى التقدم ، وسبيلاً لمواجهة المستعمر ، وتقبلوا «العلم» بوصفه أداة لهذا التقدم وذلك السبيل ، وسعوا إلى الوصل بين العلم والدين ، مستهلمين التقاليد العقلانية التراثية فى إقامة الاتصال بين «الحكمة» و«الشريعة» ، منطلقين من هذه التقاليد إلى ما يوازى الدولة الحديثة فى سلم «الترقى » .

والواقع أن إقامة الاتصال بين العلم والدين ، بما لايجعل من أحدهما قيد الثانى ، هو الوجه الآخر لإقامة علاقات تتسم بحسن الجوار بين ما أطلق عليه الأفغانى اسم «السلطة الزمنية» و«السلطة الروحية» . ولم يكن الأفغانى يتحدث عن العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية ، فى هذا السياق ،

بوصفها علاقة بين الدولة المدنية الحديثة التى يتقبلها والدين الإسلامى الذى يدين به ، كأن لادين سواه ، بل بوصفها علاقة بين هذه الدولة التى يتقبلها ولايرفضها ، وبين الأديان الثلاثة الكبرى التى كان يعرفها : اليهودية والمسيحية والإسلام ؛ فليس فى هذه الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشرى ، من منظور الغاية التى تتجه إليها السلطة الزمنية ، بل على العكس تحض هذه الأديان الإنسان على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه وقرينه ، وتحظر عليه عمل الشر مع أى كان .

إن الهيئة البشرية لايمكن أن تستغنى عن السلطتين الزمنية والروحية ، فيما يؤكد الأفغانى ، وإن كلتا السلطتين ترمى إلى غاية واحدة فى الجوهر والأصل ، وتقبل الترقى أو الانحدار . أما السلطة الزمنية (المدنية) فإنها تستمد قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشر ، وصيانة حقوق العامة والخاصة، وتوفير الراحة للمجموع، بالسهر على الأمن ، وتوزيع العدالة المطلقة ، إلى آخر المنافع العامة . وإذا وقعت هذه السلطة بين يدى حاكم مستبد ، لايحقق مصالح الشعب ، كان على الأمة أن تثور عليه ، وتستبدل به غيره ، لأن إرادة الشعب هى القانون الذى يجب على كل حاكم أن يكون خادماً له ، أميناً على تنفيذه . أما السلطة الروحية فهى السلطة الخاصة برجال الأديان جميعاً ، من حيث مايقومون به من الحض على عمل الخير واجتناب الشر . وإذا انحرفت هذه السلطة المعنوية عن مواضعها ، وجب الوقوف تجاهها ، والعمل بكل قوة لإرجاعها إلى أصلها :

> «وإذا سار الدين فى غايته الشريفة ، حمدته السلطة الزمنية بلا شك . وإذا سارت السلطة الزمنية فى الغاية المقصودة منها ، وهى العدل المطلق ، حمدتها السلطة الروحية وشكرتها بلا ريب .

ولاتتنابذ هاتان السلطتان إلا إذا خرجت إحداهما عن المحور اللازم لها . والموضوعة لأجله » .

ولم يتخيل «الشيخ المجدد» العلاقة بين الأديان ، داخل الدولة المدنية الحديثة ، ومن هذا المنظور ، بوصفها علاقة حرب أو صراع أو تضاد ، بل علاقة تآزر ، داخل السلطة الروحية الموازية للسلطة الزمنية ، وأجزاؤها هى الموسوية والعيسوية والإسلام ، فيما يقول الأفغانى ، فيما كتبه عن وحدة الأديان التى يصفها بوصفها «كُلاًّ»، مؤكداً أن هذا «الكل» هو «الدين الخالص » الذى يجب أن يفكر فيه الجميع بوصفه السند الروحى للتقدم. ويمضى الأفغانى من هذه الفكرة إلى تأكيد أن الصراع الذى يقع بين الأديان (هل نقول : «الفتنة الطائفية»؟) لايرتبط بالأديان ، من حيث هى أديان ، وإنما يرتبط بما يقوم به «تجار» الأديان الذين يستغلون جهل المتدينين بحقائق الدين ، ويحركونهم إلى الصراع مع غيرهم ، ويوظفون هذا الصراع لتحقيق مصالحهم . ولكى يتجنب «الشيخ المجدد» هذا الصراع ، ويحفظ على الدولة المدنية مسيرتها نحو الترقى ، فإنه يؤكد ـ أولاً ـ مبدأ الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، ويؤكد ـ ثانياً ـ مبدأ الفصل بين الدين من حيث هو دين ، ونظام الحكم الذى يتحدث باسم الدين ، أو يحاول الانتساب إليه . وإذا كان الأفغانى قد أوضح المبدأ الأول ، فإن الكواكبى ينير المبدأ الثانى فى كتابه «طبائع الاستبداد» (١٩٠١) ، مبينا أنه فى «الدول» التى تعاقبت فى تاريخ الإسلام «لم يكن . . نفوذ دينى مطلقاً فى غير مسائل إقامة الدين» . ويربط بين تقدم العالم الجديد (الغرب) وتحرره من النزعات الطائفية ، وتجارة المتاجرين بالأديان ، والمستغلين لها فى تأكيد الاستبداد ، ويقول صراحة :

« هذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطنى دون الدينى ، والوفاق الجنسى دون المذهبى ، والارتباط السياسى دون الإدارى . فما بالنا نحن لانفتكر فى أن نتبع إحدى تلك الطرق أو شبهها ، فيقول عقلاؤنا لمثيرى الشحناء من الأعجام والأجانب : دعونا يا هؤلاء نحن ندير شأننا ، ونتفاهم بالفصحاء ، ونتراحم بالإخاء ، ونتواسى فى الضراء ، ونتساوى فى السراء . دعونا ندبر حياتنا الدنيا ، ونجعل الأديان تحكم فى الأخرى فقط . دعونا نجتمع على كلمات سواء ، ألا وهى : فلتحيا الأمة ، فليحيا الوطن » .

هذه الكلمات قصد بها الكواكبى نزع الفتيل من محاولات المستعمرين ، وجامدى الأفق من رجال الدين ، والمتاجرين بالأديان ، فى إشعال الفتن الطائفية بين المسلمين والمسلمين ، وبينهم وغيرهم من أبناء الديانات الأخرى . ولقد كانت هذه المحاولة التى تهدف إلى فض الاشتباك بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، ومن ثم تأسيس الدولة على مبدأ المصلحة لا مبدأ التأويل الدينى ، سابقة حوالى ربع قرن على ما نادى به على عبدالرازق فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الذى صدر عام ١٩٢٥ .

ولم ينفصل هذا التأصيل التنويرى الذى قام به «الشيخ المجدد» للعلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية ، داخل الدولة الحديثة ، عن محاولة تأسيس سلام دائم بين العلم والدين . وإذا كان الإمام محمد عبده قد أكد ، فى حواره مع فرح أنطون ، فى مطلع القرن ، أن الدين الإسلامى هو الذى انطلق بالعقل فى سعة العلم ، وصعد به إلى أطباق السماء ، فإنه كان يردد بعض أفكار أستاذه الأفغانى ، فيما يتصل بالعلاقة بين الإنسان وحقائق الكون بوجه عام .

فقد كان الأفغانى يقول :

إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون ، ولسوف يستجلى بعقله ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة ، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد أصبح ممكناً ، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه خيال قد أصبح حقيقة » .

وبقدر ما كان الأفغانى يمزج بين التراث العقلانى الإسلامى ومبادىء العلم الحديث الصاعد الذى يظل الدولة المدنية الحديثة ، فإنه كان ينطلق بأحلامه التى تفك القيود عن «عقل الإنسان» ، فتحرره من الأوهام ليمشى مطلق السراح ، بل يندفع بأسرع من العقبان ، فلا يستحيل عليه «إيجاد مطية توصله للقمر ، أو الأجرام الأخرى» فلا حدود لما يفعله الإنسان، إذا هو ثابر على كشف أسرار الطبيعة التى ما وجدت إلا للإنسان ، وما وجد الإنسان إلا لها .

ويلتقط الكواكبى الخيط من الأفغانى فيؤكد أن أحلام العلم لاتتحقق إلا مع الحرية ، وأن العلم يجمد كالعقل الذى هو أداته عندما تسيطر طبائع الاستبداد ، فبين العلم والاستبداد حرب دائمة وطراد مستمر ، إذ يسعى العلماء فى نشر العلم ، ويجتهد المستبد فى إطفاء نوره ، لأن للعلم سلطاناً أقوى من كل سلطان :

«والغالب أن رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم ويتكلون بهم ، فالسعيد منهم من يتمكن من مهاجرة دياره ، وهذا سبب أن كل الأنبياء العظام عليهم الصلاة والسلام ، وأكثر العلماء الأعلام والأدباء النبلاء ، تقلبوا فى البلاد وماتوا غرباء » .

ولأن الصفة الإنسانية لهذا «العلم» الواعد ، الصاعد ، تعلو على الأجناس والأديان والقوميات ، فقد انسربت إلى وعى «الشيخ المجدد» نزعة إنسانية ، تجاور بين الحضور الكلى للبشرية والحضور الجزئى لعصبية الجنس والعقيدة ، فلا يشعر نموذج هذا الشيخ بغضاضة فى تقبل مهمة «تتميم النوع الإنسانى» ، بوصفها مهمة يشترك فيها البشر جميعاً . ويتقبل مبدأ الإفادة من «الأجنبى» دون أن يصده عن ذلك حاجز من تأويل دينى أو تفسير عرقى ، ويرى فى هذه الإفادة تحقيقا لما أطلق عليه رفاعة الطهطاوى اسم «النواميس الطبيعية» ، تلك النواميس التى تؤكد :

> «أن مخالطة الأغراب ، لاسيما إذا كانوا من أولى الألباب ، تجلب للأوطان المنافع العمومية . . والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التى لاينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران» .

ومن منظور هذه النزعة الإنسانية ، المتطلعة إلى مستقبل لا حدود فيه للتقدم ، أو للحوار بين «الأنا» و«الآخر» ، أو التعاون بين المتقدم والمتأخر ، حين ينتقى الاستغلال ، كان على نموذج الشيخ المجدد أن ينتقى من تراثه ما يتوازن به مع الحضور المتصاعد لهذه النزعة الإنسانية ، ويبرر ما كان يحلم به أمثال فرح أنطون من «إنسانية جديدة» ، ويؤكد بذلك كله مبدأ «الترقى» الذى أصبح شعاراً للدولة المدنية الحديثة . وإذا كانت هذه الدولة تحمل رايات الحرية والعدل الاجتماعى ، فإن فى التراث العقلانى ، الاعتزالى وغير الاعتزالى ، ما يؤكد الأبعاد المتعددة للعدل ، بمعانيه الدينية والسياسية والاجتماعية ، وما يدعم المدلولات المتعددة للحرية المقترنة بقدرة العباد على

«اختيار» أفعالهم ، فى تأويل يؤكد أنه لامعنى للثواب أو العقاب مالم يكن الإنسان حرا ، مختاراً لأفعاله ومعتقداته ومعارفه على السواء .

وإذا كانت الدولة الحديثة تنفى طبائع الاستبداد ، وتستبدل بها حرية الفكر ، ففى التراث المناقض لتراث الفقيه السنى ، الحنبلى الأشعرى فى الأغلب ، ما يسند الكواكبى فى هجومه الساحق على طبائع الاستبداد ، وما يدعم التسامح فى حرية الاعتقاد ، فهذا التسامح نفحة من نفحات الإسلام، عند العقلانيين من رجاله ، عرف به هؤلاء حين كان يجتمع المتباحثون فى مجلس واحد بين سنى ومعتزلى ومُشَبِّه ودَهْرِىّ ، فيتجاذبون أطراف المسائل المعضلة ، فلم يزد الدين حيال هذه الحرية العقلية إلا هيبة فى النفوس ، وكرامة فى التاريخ ، فيما يقول محمد فريد وجدى . والمسافة جد قريبة بين هذه السماحة العقلية وحرية التعبير التى طالب بها الكواكبى ، حين قال :

> «أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات ، مستثنية القذف فقط ، ورأت أن تَحَمُّلَ مضرة الفوضى فى ذلك خير من التحديد ، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد ، يخنقون بها عدوتهم الطبيعية : الحرية».

هكذا ، كان على نموذج «الشيخ المجدد» أن يتحول إلى نقيض لنموذج «الشيخ التقليدى» من أبناء المؤسسات الدينية الذين أضاف الشيخ المجدد إلى خوفهم من الدولة المدنية الحديثة خوفاً جديداً من ناتج تحالف أضدادهم «المشايخ» مع هذه الدول . ومن ثم انقلبوا إلى أعداء للمجددين من الشيوخ، وصبوا عليهم ناتج خوفهم ، فى آلية دفاعية يحركها الشعور بزوال

المكانة . وإذا كان هذا الوضع يبرر علاقة التضاد التى باعدت بين الأزهريين من أمثال الشيخ محمد الإنبابى والشيخ عبد الرحمن الشربينى والشيخ عبد القادر الرافعى وأمثال الأمام محمد عبده وأقرانه وتلامذته ، فإنه هو الذى دفع الإمام إلى أن يقول لتلميذه محمد رشيد رضا :

«إن إصلاح الأزهر . . أمامه عقبات وصعوبات من غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة عندهم ، وإن هذا الإصلاح لايتم إلا فى زمن طويل» .

وكان على هذا الشيخ المجدد أن يتحمل الاتهام بالابتداع والعمالة ، وأن ينهال عليه من الاتهام ما يُذكِّر بالاتهامات التى وجهها ابن قتيبة النقلى ، داعية التقليد ، فى القرن الثالث للهجرة ، إلى معاصريه وأعدائه «المعتزلة» فى مفتتح كتابه «تأويل مختلف الحديث» . ولكن مع فارق مهم أن داعية الابتداع (الذى جاء بعدما يربو على تسعة قرون) كان يمضى مع الموجة الصاعدة للنهضة والترقى . وكان تضاده مع «الشيخ التقليدى» الآفل هو الوجه الآخر لتآلفه (أو تحالفه) مع نموذج الأفندى التنويرى ، من حيث الأهداف العامة التى جمعتهما حول أحلام النهضة : الحرية والعدل والتقدم .

هذا التآلف ـ التحالف ـ بدوره ، أسس التكافؤ بين النموذجين فى الحوار، فظل الحوار حوار الأكفاء الذين يحلمون بتحقيق التقدم والاستقلال عن الآخر المستعمر . وتجاورت التقاليد العقلانية العربية للجدل فى التراث الإسلامى ، داخل هذا الحوار ، مع التقاليد العقلانية الأوربية للاختلاف فى «فلسفة التنوير» . وأبرز المجددون فى الإسلام آداب الجدل فى موروثهم الخاص الذى قرأوا فيه أن من «أدب الجدل» أن يعرف المجادل :

«إن الأنفة من الانقياد للحق عجز ، وإن الاعتراف به والتجرع له عِزٌ ، فلا يمتنع من قبول الحق إذا وضح له ، ولايكون قصده من الجدل ألا يقطع، فإن من كان ذلك غرضه لم يزل فى تنقل من مذاهبه وتلون فى دينه ، وإنما ينبغى له أن يعتقد من المذاهب ماقام البرهان عليه إن كان مما يقوم على مثله برهان ، أو وضحت الحجة المقنعة فيه إن كان مما لايوجد عليه برهان» .

-٢-

ولكن فى داخل الحدود التى يرسمها «أدب الجدل» كان الحوار يتجه إلى إقامة مصالحة بين الأضداد ، بما يسمح بالمضى إلى الأمام ، ويروغ من السلطة القمعية لعناصر الثبات فى أبنية الثقافة النقلية التقليدية ، ويتملص من عنف مواجهة المجموعات التقليدية المعارضة فى الاستجابة إلى ناتج الحوار التنويرى . وترتب على ذلك أن ظل الحوار دائراً فى حدود شبكة علاقات المجاورة ، دون أن يجاوزها إلى صيغة جدلية ، فظلت التغيرات المصاحبة للحوار تغيرات كمية ، لاتصل إلى مايجعل منها تغيرات كيفية ، أو جذرية ، تفضى إلى قطيعة معرفية ، أو تحولات حاسمة لعمليات إحلال وإبدال ، فى الأنساق الكلية للمعرفة التقليدية للمجتمع .

وتواصلت النظرة الإصلاحية بوصفها النظرة القريبة من الوعى العام ، والمجانسة له ، كما تواصل الإيمان بالتدرج والاعتدال والتوسط الذى يضم الأطراف المتضادة فيما يمكن أن يكون صيغا توفيقية . وظلت الثنائية المتعارضة بين الشيخ المجدد والشيخ التقليدى قائمة ، يتربص طرفها المعادى للعقلانية بأحلام الترقى ، وينصب من نفسه حامياً ومدافعاً عن

أنساق المعرفة التقليدية ، وحاول أن يسد الهوة الفاصلة ، بين طرفى هذه الثنائية ليحقق نوعاً من الوصل ، نموذج ينطوى على «السلفية الجديدة» ، هو النموذج الذى كان يمثله رشيد رضا ، وأقرانه وتلامذته ، ممن تحولوا ، تدريجياً ، إلى موقف أقرب إلى موقف الشيخ التقليدى ، فى غيبة الطرف الإيجابى من الثنائية . وفى الوقت نفسه ، ظلت الثنائية الموازية التى تجمع بين الشيخ المجدد والأفندى التنويرى ثنائية مجاورة ، لم تتحول بها فاعلية الحوار من الصيغة الثنائية إلى صيغة تركيبية أكثر جذرية . وظلت الأنساق الكبرى للمعرفة التقليدية للمجتمع ، نتيجة تاريخها النقلى الطويل ، وتغلب عناصر الثبات عليها ، غير متنافرة مع استجابات الشيخ التقليدى المحافظة من ناحية ، وأقرب إلى وسطية الشيخ المجدد فى استجاباته العقلانية المعتدلة إلى الدولة المدنية الحديثة من ناحية ثانية ، وأميل إلى توليد أجيال جديدة من «السلفيين الجدد» الذين يتوسطون ، بدورهم ، بين الشيخ التقليدى والشيخ المجدد ، ليكونوا أقرب إلى الأول منهم إلى الثانى ، من ناحية أخيرة .

ولذلك ، كان الأفغانى أقرب إلى جمهور مستهلكى الثقافة من شبلى شميل ، ومحمد عبده أكثر تأثيراً من فرح أنطون ، ومحمد فريد وجدى أنجح فى الإقناع من إسماعيل أدهم . وفى الوقت نفسه ، كان نموذج محمد رشيد رضا ، صاحب «المنار» ، هو النموذج المتولد ، من التوسط بين الشيخ التقليدى والشيخ المجدد ، والنموذج الذى أخذ يولد ، بدوره ، جماعات «السلفية الجديدة» التى انتهت إلى «الإسلام السياسى» ، وهو النسق التأويلى للمجموعات التى تجعل من «الإسلام» ـ بعد تأويله إيديولوجيا سياسة ، تتضمن تحديداً للمجتمع الأمثل . ونقداً للمجتمع الراهن

(الجاهلى) ، وتعريفاً بوسائل وأدوات الانتقال من المجتمع الراهن إلى المجتمع الأمثل وذلك منذ أن أسس حسن البنا (الذى تأثر بالشيخ رشيد رضا ومجلة «المنار») جماعة الإخوان المسلمين بمدينة الإسماعيلية عام ١٩٢٧ .

لقد تآلف الشيخ المجدد مع الأفندى التنويرى فى الحدود العامة لفكر الليبرالى التوفيقى ، والتطلع القومى الذى يؤسس للأمة العربية بوصفها جمعاً من «الدول» التى يفترض أن تكون ، بدورها ، بديلاً لأشكال التنظيمات التقليدية الأسرية ، أو القبلية ، أو الاعتقادية المذهبية . ولكن بقدر ما كان هذا التآلف يؤكد الوحدة فى الأهداف المشتركة ، بوصفها بؤرة الاهتمام ، فإنه كان يتجاهل أشكال الاختلاف ، وألوان التناقض ، بين الأطراف المتآلفة . وكان هذا التجاهل ، فى الغالب ، يأخذ شكل السكوت عن مايفجر النطق به صيغة التآليف ، أو الترفق فى معالجة المشكلات الخطرة التى تحوطها أبنية الثقافة التقليدية بأقنعة إيديولوجية ، ذات طبيعة قمعية . ولن نجاوز الواقع لو قلنا إن عناصر الثبات الغالبة على أبنية الثقافة السائدة ، وسيطرة آليات النقل والتقليد على هذه الأبنية ، وتجاوبها مع الأطراف السالبة فى الصيغ الثنائية المتجاورة ، أو تجاوب هذه الأطراف معها ، واستجابتها إليها وتدعيمها لها ، كل ذلك جعل من خطاب النهضة السائد خطاباً إصلاحياً، لايعرف المواجهة الجذرية التى تسعى إلى تأسيس تحول جذرى فى أنساق المعرفة المهيمنة ، ابتداء ، بل يعرف المواجهة المتدرجة التى وصفها أحمد شوقى بقوله ، وهو يتحدث عن ضرورة التدرج والتلطف فى التجديد :

إن الأراقــم لا يطــاق لقاؤهـــا

وتنــال مــن خلــف بأطـراف اليد

وليست مصادفة ، والأمر كذلك ، أننا إذا تحدثنا عن زعماء النهضة تحدثنا عن «زعماء الإصلاح» ، إذا استخدمنا عنوان كتاب أحمد أمين الشهير، وعن نموذج «الشيخ المجدد» قبل الحرب الأولى أكثر من تحدثنا عن «الأفندى التنويرى» ، فأبنية الثقافة السائدة ما كانت تستجيب إلى الدول الجذرية فى خطاب فرح أنطون وشبلى شميل وجميل صدق الزهاوى ، لأنها كانت أبنية لاتقبل ما ينقصها جذرياً ، بل ما تتعدل به بعض عناصرها . وفى سياقات هذه الأبنية ، تجاوبت أفكار الأفغانى التى تقول :

«لا تحيا مصر ولاتحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهما رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان» .

مع بعض أفكار «فلسفة التنوير» الفرنسية عن «العاهل الصالح» و«الاستبداد المستنير» و«الملك الصالح» ، وبحث الجميع عن صيغ توفيقية ، تصالح بين الأطراف المتعادية ، وتجاور بين العناصر المتعارضة ، فى سلام يسمح بالحركة داخل نموذج الإصلاح السائد . ولقد ظل هذا البحث الوسيلة الدفاعية التى يلجأ إليها نموذج «الأفندى التنويرى» كلما انسدت أمامه السبل ، وأغلقت أبنية الثقافة التقليدية الأبواب فى وجهه ، وانهال عليه الهجوم الخطر ، كما حدث غير مرة فى حالات على عبد الرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل ، حين كانت الثنائيات المتجاورة تقوم بدور الدرع الدفاعى الذى تتكسر عليه حراب الهجوم ، من ممثلى الثقافة التقليدية ، وتبرر أهمية الصيغ التوفيقية .

غير أن هذه الصيغ ، من ناحية أخرى ، كانت تقوم بدور الحبل السرى الذى يصل نموذج هذا الأفندى بتلك الأبنية ، فلا يصفى وعيه منها تصفية

كاملة ، بل يظل مشدوداً إليها كما لو كان مشدوداً إلى ما يمنحه الحماية ويهدده فى آن . وأحسب أن هذه المفارقة راجعة إلى الكيفية التى أدى بها «التراث» دوره فى التآلف الذى اتصل به الشيخ المجدد والأفندى التنويرى من ناحية ، والتنافر الذى تعارض به هذا الشيخ مع نقيضه التقليدى من ناحية ثانية . إذ بقدر ماكان التراث مبرراً للتنوير فى الحالة الأولى ، كان مبرراً للإظلام فى الحالة الثانية . لكنه ظل ، فى الحالتين ، مقدمة تنبنى عليها نتائج كل الأطراف المتصارعة أو المتناقضة . بعبارة أخرى ، إن العودة التى قام بها الشيخ المجدد إلى التراث ، فى مواكبة المد الصاعد للدولة المدنية الحديثة ، ومبادئها وعلاقات إنتاجها ، كانت سلاحاً ذا حدين ؛ فهذه العودة أكدت التراث العقلانى ، وأحيت حضوره ، وردت إليه الاعتبار ، وجعلت من مبادئه تبريراً لحضور الدولة المدنية الحديثة ، وتبريراً لقيمها الليبرالية التى انسربت إلى الأذهان . لكن هذه العودة ، من ناحية أخرى ، كانت تنطوى على الآلية المرجعية لكل عودة إلى الماضى لتبرير الحاضر ـ المستقبل ـ به ، فجعلت الحاضر ـ المستقبل صورة أخرى من الماضى ، صورة مؤولة بالطبع ، غير أنها صورة من هذا الماضى فى النهاية .

ولقد نقل تصارع الشيخ التقليدى والشيخ المجدد ، حول تحديد عناصر الثبات والتغير فى التراث ، الآلية نفسها إلى حلفاء كل من الاثنين : دعاة الاستبداد، الذين وجدوا فى الشيخ التقليدى خير نصير ، ودعاة الترقى الذين وجدوا فى الشيخ المجدد الحليف الطبيعى . إن تبرير حركة الحاضر ـ المستقبل بسند من الماضى أسقط نفسه على كل الأطراف ، وجعل من كل حركة إلى المستقبل حركة دائرية بالضرورة ، حركة لابد أن تصل نفسها بالماضى فى كل تطلع لها إلى المستقبل ، كأنها حركة تبدأ من الماضى لتبرر به

حركة الحاضر المتحول صوب المستقبل ، ولكن لتعود إلى هذا الماضى بوصفه الوجه الذى يغدو المستقبل نفسه صورة منه ، بعثاً أو إحياء أو إضافة .

ولم يكن من قبيل المصادفة ، أولاً ، أن يظل رجل التنوير منطوياً على ماجعله يرى فى كل جديد يقبله من حاضر «الآخر» (الأجنبى) صورة أخرى من القديم الذى ورثه عن ماضى الأنا ، أو أصل الهوية . وذلك ابتداء من نموذج الشيخ رفاعة الطهطاوى الذى لم يتقبل «الدستور» ولم يعجب بما أسماه «التياترات» فى فرنسا ، إلا بسند من تراث الماضى «وعلى أساس من تطابق العقل مع النقل ، وانتهاء بنموذج طه حسين الذى لم يقبل أدب «كافكا» و«الأدب الأسود» الذى انتشر فى أوربا ، فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، إلا بعد أن رأى فيه صورة مجددة من «لزوميات» أبى العلاء .

ولم يكن من قبيل المصادفة ، ثانياً ، أن تتأسس السلفية الجديدة بواسطة هذه الآلية ، بين تلامذة الشيخ المجدد الذين حاولوا الوصل بينه وبين نقيضه الشيخ التقليدى ، فى محاولتهم تقييد العقل بالنقل ، والاقتصار على جانب واحد من جوانب فكر الشيخ المجدد ، وهو تنقية العقيدة من الأوهام ، والعودة إلى جوهرها الحقيقى بعيداً عن البدع المضلة . وقد ابتدأ ذلك الشيخ محمد رشيد رضا الذى انطلق ، مثل أستاذه الإمام محمد عبده ، من آلية العودة إلى الأصل الأنقى . ولكنه ظل أسير حدود دائرة تأويلية لهذا الأصل لم يجاوزها ، فابتعد عن كل ما نادى به أستاذه وأساتذة أستاذه من ضرورة الانفتاح على الغرب ، خصوصاً بعد أن رأوا فى نظم أوربا الاجتماعية (العدالة) والمعرفية (العقلانية) ما يتماثل مع تأويلهم للإسلام ولايتعارض مع تراثهم . واستبدل محمد رشيد رضا بهذا الانفتاح الانغلاق على ما رأى فيه تأويلاً لأقوال السلف الصالح ، بعيداً عن أى حوار مع الآخر ، نافراً من

إمكان الإفادة منه ؛ ففى حياة السلف ما يغنى عن أى إفادة من الغير ، وفى شمول الإسلام (المؤول) مايغض العقل عن أن يتطلع إلى سواه .

وكما تولّد نموذج الشيخ محمد رشيد رضا من نموذج الإمام محمد عبده ، تولد نموذج حسن البنا من نموذج الشيخ محمد رشيد رضا ، فقد تأثر الأخير بالأفكار السلفية للثانى ، وانطلق منها فى تأسيس الإيديولوجيا الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين ، منذ أن وصفها بأنها «دعوة سلفية ، وطريقة سنية، وحقيقة اجتماعية» ، ومنذ أن أكد أن «شمول الإسلام قد أكسب فكرتنا شمولاً لكل مناحى الإصلاح» . وبذلك ، انقطع مبدأ التوفيق بين الأنا / الآخر ، العلم / الدين ، السلطة الزمنية / السلطة الروحية ، عند الأفغانى ومحمد عبده والكواكبى ، وابتدأ مبدأ الأصل الواحد الذى لايقبل حضورا لغيره ، أو حواراً مع غيره ، والتأويل الملزم الذى لايقبل مناقضة له ، والدولة الاعتقادية (الدينية؟) التى لاتسمح بالتعدد ولاتعامل غيرها إلا على أساس قاعدة «الجهاد» فى نشر دعوتها . وترتب على هذا المبدأ الأخير ، الانتقال من التسليم بما يمكن أن يكون «حزب الأمة المصرية» المكونة من المسيحيين واليهود والمسلمين وغيرهم من المواطنين الذين تجمعهم الرابطة الطبيعية ، الناشئة عن العيش فى مكان مشترك ، والتواصل بمصالح مشتركة ، إلى التسليم بهيمنة «الجماعة الدينية» التى تدعو إلى منهجها الخاص فى فهم الدين ، وتقيم تطابقاً بين المنهاج وموضوعه ، وتؤكد أن على كل مؤمن اعتقاد هذا المنهج بوصفه الصورة الصحيحة للدين ، ورفض كل ماعداه بوصفه نوعاً من أنواع البعد عن الدين .

بعبارة أخرى ، إن آلية العودة إلى الأصل كانت تؤدى إلى الشىء ونقيضه، لأنها عودة تأويلية فى كل الأحوال ، تعيد إنتاج الأصل لصالح من

يقوم بالتأويل إيديولوجياً . ومن ناحية ثانية ، فإن هذه الآلية ، سواء اتجهت إلى العقل أو النقل ، أكدت التقدم أو التخلف ، واكبت السلفية أو العلمانية ، تظل آلية استرجاعية ، استعادية ، مرجعية ، لاتمنح الحضور لأى خطوة نحو المستقبل الأمثل إلا بردها إلى ما تتصور أنه الماضى الأنقى .

صحيح أن هذه الآلية لم تكشف عن وجهها السلبى تماماً فى عصر الإحياء (١٧٩٨ ـ ١٩١٤) فقد كانت سنداً للتقدم بأكثر من معنى ، ولكنها انتقلت من هذا العصر إلى مابعده ، وظلت متصلة ، متصاعدة ، تُرسِّخ فى الأذهان أنه لاتبرير لأى تغير إلا بسند من الماضى ، ولاشرعية لمستقبل إلا بعد العثور على مثيله فى الماضى . ولقد جعلت هذه الآلية من كل عراك بين «الإخوة الأعداء» ، فى تحديدهم صورة المستقبل ، عراكاً حول النصوص الذاتية التى تصلح أن تكون الإطار المرجعى لهذه الصورة والمبرر لوجودها ، والتى تصلح فى الوقت نفسه لنقضها ونفى مبرر وجودها . هكذا ، تحول الماضى ، التراث ، إلى «نص» متسع ، متعدد ، حمال أوجه بالطبع ، قابل لكل تفسير بلا شك . ولكنه يظل النص الأوحد الذى لابد أن يمنح بركته لكل حركة من الحاضر إلى المستقبل . كأن هذا النص التراثى البشرى ، المؤول ، علة الوجود التى لابد أن يكون كل مايقع فى الحاضر ـ المستقبل صورة منها ، أو معلولاً لها يدور معها وجوداً وعدما .

وانطوت هذه الآلية على نظرة دائرية إلى التاريخ ، نظرة تجعل من التاريخ دورات متكررة ، تنقلب ما بين قطبى النماء والذبول ، الولادة والموت ، التقدم والتخلف ، وذلك بالمعنى الذى يجعل من كل دورة جديدة إحياء للدورة السابقة عليها ، فلا جديد فعلياً تحت الشمس ، ومانقول إلا معاداً ، وما يحدث فى مرحلة حدث فى المراحل السابقة عليها ، وكل تطور هو

استعادة لتطور سابق . وبدل أن يغدو «الترقى» صعوداً على درجات سلم ، لاتكرر درجته العليا ما فى الدرجة الدنيا على سبيل الاستنساخ ، أو تضيف كل مرحلة إلى ما قبلها إضافة «الانقطاع»، أصبح «الترقى» متصلاً من سلسلةِ متكررة من الدورات ، تبدأ من دورات الماضى وتنتهى بدورات المستقبل التى ليست سوى رجع لها .

وبقدر مارسَّخَتْ هذه النظرة أسطورةَ العود الأبدى إلى الجوهر النقى ، فى الماضى ، جعلت حركة البشر حركة دوائر محددة سلفاً ، فى التاريخ . كما جعلت العلاقة بين هذه الدوائر علاقة تسوية ، لاتختلف بها دورة عن دورة فى القيمة أو الرتبة ، حسب موقعها من سلم التطور ، بل تستوى الدورات كلها فى الإضافة ، لأنها لاتتراتب على سلم التطور بل تتراصف فى التسلسل الأفقى للحركة عبر الزمن المتكرر . وقد أدى ذلك إلى الإعلاء من مبدأ «الاتصال» على مبدأ «الانقطاع» ، وإلحاح على البحث عن «المتشابه» بين الدورات بدل البحث عن «المختلف» أو الاختلاف .

وعندما انسرب المعنى الدينى إلى التراث ، فى هذه النظرة ، بوصفه علة الصعود فى الدورات السابقة ، وقع الخلط بين التراث والدين ، فلم يتوقف أحد للفصل بين التراث والدين غير البشرى ، ليؤكد أن التراث كله ، كما هو بالفعل ، جهد بشرى قابل للتقييم المحايد ، والحكم بالإصابة والخطأ ، ما ظل فعلاً من أفعال الاجتهاد البشرى فى التاريخ ، بعيداً عن المصادرات القَبْلِية ، اكتسب التراث قداسة دعمت مكانته ، بوصفه الإطار المرجعى لحركة الماضى ـ المستقبل ، والعلة التى تنسرب بها معلولات التقدم فى هذه الحركة .

هكذا ، أصبح الإبداع نوعاً من رد العجز على الصدر ، والعودة الأزلية إلى تأكيد ما سبق قوله ، وذلك بالمعنى الذى يصادر روح المغامرة والانطلاق، ويعقل الرغبة فى الانقطاع ، ويطفىء توهج الرغبة فى المغايرة الحَدِّيَّة . وتَضَمَّنَ فعل التنوير نفسه ما يناقض إبداعه ، فالعقل الذى لايضع لفعله قواعد سابقة انطوى على التسليم ، أو أُجْبِرَ على التسليم، بقواعد تصادر جذرية هذا الفعل قبل وقوعه . والعقل الذى يبدأ من الحاضر بوصفه نقطة الانطلاق صوب المستقبل فرض عليه (أو أجبر على) أن يصل هذا المستقبل بما قبل نقطة انطلاقه فى الماضى . وبدل أن يدخل العقل طرفا فى علاقة وعى ضدى ، حدى ، بما هو مغاير لطبيعته ، اضطر (من داخله وخارجه) أن يرضى بعلاقة مجاورة مع نقائضه ، فوضع بذلك أول عائق فى انطلاق حركته ، وأول سبب فى انتكاسه .

- ٣ -

مؤكد أن ذلك كله جزء من طبيعة المرحلة التاريخية ، وناتج الصدام الأول بين عناصر التقليد والتحديث ، فى عملية النهضة . يضاف إلى ذلك أن هذه التناقضات لم تتفجر جوانبها السلبية فى عصر الإحياء على الأقل . وظلت للصيغ التوفيقية ولعلاقات المجاورة أدوارها الإيجابية، فى سياقها التاريخى ، بما حققته من تحول صوب النهضة . وهو تحول ما كان يمكن أن يقع ، فى جانب مهم من جوانبه ، إلا بما أحرزته الصيغ التوفيقية وعلاقات المجاورة من مقاربة بين الأفكار والمفاهيم المتناقضة ، وما فصلت به المقال ، بأسلوبها بالطبع ، فيما بين الحكمة الجديدة (العلم) والشريعة (الدين) من اتصال ، وما بين الأفندى التنويرى والشيخ المجدد من تحالف ، فى طريق التنوير الصاعد .

وكما تخلى الأفندى التنويرى عن جذريته الحدية ، التى كانت تقوده إليها الأفكار المصاحبة لبنية الدولة المدنية الحديثة ، تخلى الشيخ المجدد عن سابق تقليديته ، والتقى مع استنارة الأفندى ، فى المنطقة التى أرست نوعا من الفهم المغاير لعلاقة المؤسسة الدينية بغيرها من مؤسسات الدولة الحديثة وأجهزتها ، وسلطة أفرادها داخل علاقات هذه الدولة . وكان نتيجة ذلك إصلاح المؤسسة الدينية التقليدية ومعاهدها الموازية ، ابتداء من جهود الشيخ حسن العطار ، أستاذ رفاعة الطهطاوى ، الذى تولى مشيخة الأزهر (فى الفترة ما بين ١٨٣٠ ـ ١٨٣٤) والذى يصفه على مبارك بأنه «اتصل بناس من الفرنساوية ، فكان يفيد منهم الفنون المستعملة فى بلادهم ، ويفيدهم اللغة العربية ، ويقول : إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها ، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها» . وقد تصاعدت هذه الجهود مع الشيخ محمد عبده الذى عمل على إصلاح الأزهر ، مؤكداً أن هذا الإصلاح أعظم خدمة للإسلام ، ومحاولاً إزاحة العقبات الناجمة عن «غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة عندهم» .

وتتابعت قوانين تنظيم الأزهر ، وبدت كما لو كانت جرعات متعاقبة ، متزايدة الكم ، من التطعيم بأمصال التحديث (القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ ، ورقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ، ورقم ٢٦ لسنة ١٩٣٦ ، والقانون الأخير رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١) وفى الوقت نفسه ، محاولة متابعة من «الدولة المدنية» لتقنين دور المؤسسة الدينية ، وتحديد وظائفها داخل العلاقات التى تتشكل منها أبنية هذه الدولة وأجهزتها الإيديولوجية . وارتبط ذلك بإدخال العلم المدنى إلى المؤسسة الدينية فى إيقاع لافت . ولكن مع الإبقاء ، داخل «الجامع» الذى تحول إلى «جامعة» ، على مبدأ المجاورة بين «الشريعة

والقانون» فى إحدى الكليات ، وبين الطب والهندسة وأصول الدين ، فى «الجامعة » التى استبدلت بها كان يسمى «الأُهلية» و«العالمية» درجات الليسانس أو البكالوريوس والماجستير والدكتوراه ، وجمعت بين تخريج «عالم الدين » و « عالم الدنيا » جمعها بين « كفالة الأمن والطمأنينة وراحة النفس لكل الناس فى الدنيا والآخرة » ، والعمل على « رقى الآداب وتقدم العلوم والفنون وخدمة المجتمع والأهداف القومية والإنسانية والقيم الروحية »، فيما تنصّ المادة الثانية من قانون الأزهر الصادر عام ١٩٦١ .

وإذ سمح مبدأ المجاورة بالجمع بين الأصالة والمعاصرة فى كليات جامعة الأزهر (ثمانى عشرة كلية للشريعة والقانون وأصول الدين والدعوة الإسلامية واللغة العربية والدراسات الإسلامية فى مقابل ثلاث عشرة كلية للتجارة والعلوم والطب والصيدلة والدراسات الإنسانية والزراعة والهندسة واللغات والترجمة والتربية) ، حسب قانون ١٩٦١ ، فإنه جعل الأزهر تابعاً لرئاسة الجمهورية ، وحدد هيئاته بأربع هيئات هى : المجلس الأعلى للأزهر ، ومجمع البحوث الإسلامية ، وجامعة الأزهر ، والمعاهد الأزهرية. وقرن وظيفة « مجمع البحوث الإسلامية » بالعمل على «تجديد الثقافة الإسلامية ، وتجريدها من الفضول والشوائب وآثار التعصب السياسى والمذهبى ، وتجليتها فى جوهرها الأصيل الخالص ، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى وفى كل بيئة ، وتحقيق التراث الإسلامى ونشره ، وبيان الرأى فيما يَجِدُّ من مشكلات مذهبية أو اجتماعية تتعلق بالعقيدة ، وحمل تبعة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة» .

وإذا كانت الصيغة التى تأسست بها بنية الأزهر الجديدة ، مع قانون

١٩٦١ ، حلاً ملائماً ، وقت صدور هذا القانون ، فإنها كانت محاولة للوصول بين الأصالة والمعاصرة ، وتحقيق فصل المقال فيما بين « عالم الدنيا » و « عالم الدين » من اتصال . وكانت هذه الصيغة استجابة للصيغة الواسعة التى قام عليها النظام التعليمى كله، وقامت عليها أجهزة الثقافة التى أخذت تتشكل مع مشروع النهضة الذى حاولت تحقيقه الدولة القومية، فى سياق إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (عام ١٩٦٠) وما تولى نشره من كتب بعنوان «دراسات فى الميثاق » و « الاشتراكية الإسلامية » و «مجتمعنا الجديد والشريعة الإسلامية » و « الاشتراكية العربية فى حدود الإسلام» و«الواقع العربى » و « أثر التشريع الإسلامى فى الوحدة العربية » و « الحرية عند العرب » . وإذا كان قانون تطوير الأزهر لعام ١٩٦١ سعى إلى أن يعمل الأزهر موازياً لمشروع الدولة القومية ، ومساندا لها، فإن الصيغة المعرفية التى قام عليها المشروع كانت تجاور بين المتقابلات مرة أخرى ، فتضع جامعة الأزهر الجديدة على طرف المتصل الذى ينتهى بجامعة القاهرة، وذلك بالكيفية نفسها التى يتقابل بها « الدينى » و « المدنى » فى متصل الوصل .

ولكن يتقلب هذا الوصل ما بين مجاورة التآلف ، متصالحة الأطراف ، ومجاورة التنافر ، متعادية الأطراف ، حسب استجابة ثنائية المجاورة نفسها إلى الأبنية المولدة لها ، أو المغيرة لوظائفها . هكذا ، كانت مجاورة التآلف هى الثنائية السائدة ، مع صعود مشروع الدولة المدنية الحديثة ، منذ القرن التاسع عشر ، ضمن المد الصاعد لأحلام النهضة المقترنة بالاستقلال والحرية والعدل ، فتخلى نموذج الشيخ المجدد عن مفهومه التقليدى

للعلم، ولم يعد فقيهاً للسلطان المستبد ، يبرر له الملك بالدين ، بل نقيضاً لطبائع الاستبداد ، وإماما للأمة فى نضالها ضد الظلم . ولم يعد هذا النموذج سلطة قمع فى فهم النصوص الدينية . وأخذ يفصل بين تأويل الدين والنصوص الدينية، ويؤمن ان التفسيرات الدينية متعددة بتعدد النظر إلى النصوص ، وأن اختلاف الأمة رحمة ، ولا يبيح لفرقة من الفرق أن تحتكر التفسير والتأويل والاجتهاد ، فالجميع مطالب بالاجتهاد الذى هو فريضة واجبة ، والعقول متساوية فى ميزانه ما ظلت تمتلك أدواته ، ولكل مجتهد أجر فى حالة الخطأ ، ورحمة الله واسعة تشرق على الجميع بلا تمييز . ومن ثم أصبح أنموذج الشيخ المجدد ، والمؤسسة التى يصلحها، عاملاً على تأليف القلوب ، وإعمال العقول ، والحث على الاجتهاد ، بما يجعل من إعمال العقل شرطاً للتقدم ومبدأ للحرية ومنارة للعدل . وذلك ابتداء من الإمام محمد عبده بل من الشيخ حسن العطار ، وانتهاء بمن سار على دربهما المستنير .

ولكن مجاورة التآلف تحولت إلى مجاورة تنافر استجابة إلى شروط خارجية ، فتحولت المؤسسة الدينية التى يمثلها الأزهر عن منطق الحوار الذى جمع بين الشيخ الإمام وفرح أنطون ، واستبدلت بالحوار العقاب ، وبالمجادلة بالتى هى أحسن فرض ما تراه بالقمع . وكان ذلك بداية السلسلة التى افتتحت بالاستجابة القمعية إلى كتاب على عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم » (عام ١٩٢٥) وكتاب طه حسين « فى الشعر الجاهلى » (عام ١٩٢٦) مروراً بقضية « أولاد حارتنا » التى لم تنته (منذ أن نشرت فى حلقات فى جريدة الأهرام عام ١٩٥٩) مع عام ١٩٩١ الذى اختتم بالحكم الذى أصدرته

محكمة أمن الدولة الجزئية ـ طوارىء ـ فى ديسمبر ١٩٩١ ، وقضى بالسجن ثمانى سنوات على مؤلف كتاب وطابعه وموزعه .

أما كتاب على عبد الرازق فقد صدر فى السياق التاريخى الذى انقلب فيه الملك فؤاد على دستور ١٩٢٣ ، وعلى حزب الوفد (بزعامة سعد زغلول) الذى فاز فى الانتخابات بأغلبية ساحقة ، فى شهر فبراير ١٩٢٥ ، ضد إرادة الملك الذى أصدر مرسوماً بحل البرلمان المنتخب فى اليوم المقرر لافتتاحه . وفور صدور كتاب على عبد الرازق ، قامت هيئة كبار العلماء بالأزهر باستدعاء المؤلف ، فى الثانى عشر من أغسطس من العام نفسه ، بعد إيعاز من الديوان الملكى ، وحكمت بإجماع خمسة وعشرين عضواً بإخراج على عبد الرازق من زمرة العلماء ، ومن ثم فصله من وظيفته فى القضاء . وقد أصدر قرار الفصل من الوظيفة وزير الحقانية على ماهر . وكان حظ طه حسين أفضل حالاً ، عند صدور كتابه فى العام التالى ، فلم يكن حاصلاً على « العالمية » التى حصل عليها صديقه على عبد الرازق ، فقد طرده الأزهر قبل ذلك بسنوات ، وأصبح موظفاً مدنياً فى الجامعة المدنية . لكن تقدم الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالى بالأزهر ، فى صباح الثلاثين من مايو ١٩٢٦ ببلاغ إلى النائب العام ، وتبعه فى الأسبوع اللاحق خطاب من فضيلة شيخ الجامع الأزهر ، يبلغ به تقريراً رفعه علماء الجامع الأزهر عن الكتاب طالباً اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة ضد الطعن على دين الدولة الرسمى ، وتقديم طه حسين إلى المحاكمة . وقد قام رئيس نيابة مصر محمد نور بحفظ الأوراق ، إذ لم ير فيما فعله طه حسين طعنا فى دين الدولة الرسمى . ولكن المعادين للتنوير اندفعوا فى هجوم عاصف على طه حسين وأقرانه .

وكان ذلك فى سياق تاريخى يتهيأ لأن يبرز إلى الوجود جماعة الإخوان المسلمين ، فى العام التالى مباشرة ، عام ١٩٢٧ ، فى مدينة الإسماعيلية ، قبل انتقالها إلى القاهرة ، وقبل مؤتمراتها الأولى التى أرست أصوليتها التى نقلت الصراع حول « الإسلام » من اجتهادات الفكر الدينى إلى الساحة السياسية ، والتى تمسكت بالفكر السلفى ، ودعت إلى إحياء الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية ، ورفضت التعددية الحزبية ، وآمنت بضرورة الجهاد لتحقيق أهداف الحركة ، وبوساطة القوة المسلحة ، ورفضت الحضارة الغربية بكل ما تقوم عليه من قيم ومبادىء عقلية ، ونظرت إلى كل نظام سياسى غير إسلامى بوصفه نظاماً مخالفاً لابد من مقاومته بكل الوسائل .

وكانت الأبنية المولدة للسياق الذى انسربت فيه هذه الأصولية ، فى موازاة حكومات الأقلية ، وفى تآلف مع عدائها للديمقراطية وقمعها للحريات ، تعمل على ترسيخ تقاليد معينة ، معادية للتنوير ، هى نفسها التقاليد التى انتهت بأن يصدر وزير المعارف محمد حلمى عيسى باشا قراره المشهور بنقل طه حسين من الجامعة إلى وزارة المعارف فى الثالث من مارس ١٩٣٢ . وكان ذلك هو القرار القمعى الثانى الذى تصدره حكومات الأقلية (وبعد سبع سنوات فحسب من قرار فصل على عبد الرازق من وظيفته القضائية عام ١٩٢٥) . وبالطبع ، رفض طه حسين تنفيذ النقل التعسفى ، فصدر قرار بإحالته إلى الاستيداع ، واستقال رئيس الجامعة لطفى السيد احتجاجاً على تدخل الحكومة (حكومة صدقى) بالقمع فى الجامعة المصرية ، وتهديد مبدأ حرية البحث العلمى واستقلال مؤسساته ، وتولى النواب الموالون لحكومة صدقى (حزب الشعب ؟!) تكفير طه حسين الذى « اشتهر بين إخوته بتلك النزعة اللادينية والآراء الشاذة » . وطالب بعضهم بحرق كتابى : « فى

الشعر الجاهلى » (١٩٢٦) و «فى الأدب الجاهلى» (١٩٢٧) . وكان ذلك فى جلسة مجلس النواب التى انعقدت فى الثامن والعشرين من مارس ١٩٣٢ . وظل طه حسين خارج الجامعة ، يتبناه حزب الوفد ، حزب الأغلبية المصرية، ويرعاه بعد تحوله عن الأحرار الدستوريين ، إلى أن جاءت حكومة نسيم فأعيد إلى الجامعة فى ديسمبر ١٩٣٤ .

وإذا كان الأمر مع نجيب محفوظ قد اقتصر على منع روايته من النشر فى جمهورية مصر العربية ، فإن الأمر جاوز ذلك مع علاء حامد ، ففور إصدار « مجمع البحوث الإسلامية » قراره الخاص بهذه الرواية (الكتاب؟) قامت مباحث المصنفات الفنية بمصادرة الرواية ، وإلقاء القبض على المؤلف ، وتفتيش منزله ، وحبسه فى سجن طرة . وقامت المصلحة الحكومية التى يعمل فيها بفصله من وظيفته . وأصدر قاضى محكمة أمن الدولة الجزئية ـ طوارىء ـ حكمه بالسجن على المؤلف والطابع والناشر جميعاً . ولم يوقف الأذى الذى كان يمكن أن يقع على نجيب محفوظ ، والذى لا يزال يتهدده ، ويمنع تفاقم الموقف فى حالة علاء حامد ، إلا تدخل أعلى سلطة فى الدولة لصالح الاستنارة فى الحالتين . وذلك فى سياق مناخ من علاقة مغايرة للعلاقة التى وصلت بين المؤسسة الأزهرية والديوان الملكى فى منتصف العشرينيات .

ومهما يكن من أمر، فإن المقارنة بين موقف المؤسسة الدينية التى كان يمثلها محمد عبده مفتى الديار المصرية ، فى مطلع هذا القرن ، والمؤسسة نفسها فى منتصف العشرينيات ، تؤكد أن الوعى العقلانى لنموذج الشيخ المجدد ، كالوعى العقلانى للأفندى التنويرى ، يظل مشروطاً بعلاقات

اللحظة التاريخية التى تنتجه ، فهو لا ينبثق فى الفراغ ، ولا يزدهر إلا فى اللحظة التى يتشكل بأنساقها ، بوصفه وعياً متولداً يجاوز حضور الفرد ، ويؤكد القيم المتجاوبة فى لحظة صعود الأمة فى اندفاعها صوب أحلام الحرية والعدل والاستقلال . وإلى شىء من ذلك كان يقصد الإمام محمد عبده ، فى حواره مع فرح أنطون ، حين أكد أن الإسلام ليس ضد العلم ولا نقيضاً له ، وأن جمود المسلمين وتسلط طبائع الاستبداد هى التى أدت إلى اضطهاد العلم والعلماء . وإلى شىء من ذلك أيضاً ، قصد الكواكبى حين قرن العداء للعلم والعلماء بطبائع الاستبداد .

وكان ذلك وقت أن فَضّ الأفغانى الاشتباك بين «السلطة الروحية » و«السلطة الزمنية » ، ووقت أن أكّد عبد الرحمن الكواكبى ضرورة قيام «الدولة » على تدبير الحياة الدنيا ، وجعل الأديان « تحكم فى الأُخرى » . ووقت أن ذهب محمد عبده إلى أنه « ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير ، والتنفير من الشر » ، وأن « لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله ، وعن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف » . ولم يفعل على عبد الرازق ، بعد ذلك ، سوى أن جمع هذه الخيوط ، وصنع منها لحمة كتابه « الإسلام وأصول الحكم » فهاجت المؤسسة الدينية ، وجعلت من نفسها « سلطة دينية » تمارس القمع ، واستجابت إلى الشروط الخارجية استجابة مغايرة عن الاستجابة الأولى للشيخ المجدد ، فأبرزت من ثنائية المجاورة النموذج المناقض الذى لم يفارق نقيضه فى الثنائية قط ، والذى ظل يتبادل معه الموضع ، أو المكانة ، فى آلية من آليات الاستجابة الشرطية إلى تغير علاقات الأبنية الخارجية .

وما أريد أن أصل إليه من ذلك كله ، وأؤكده عليه ، أن « التنوير » ليس إرادة فرد ، أو مزاج طليعة ، ولا يتواصل بصلابة أفراده فى الدفاع عنه ، رغم أهمية ذلك ، أو المضى بمنطلقاته إلى نهايتها الطبيعية ، فنحاسب مفكريه على تقاعسهم فى مناقشة هذا « المُحَرَّم » ، أو إنطاق هذا «المسكوت عنه » ، ولكنه حركة أمة ، وجانب من لحظة تاريخية ، ومكوّن من مكونات أبنية وعى اجتماعى لا يقوم فى الفضاء ، بل يتفاعل مع علاقات اللحظة التاريخية ، ويتشكل بها بقدر ما يشكلها . ولذلك تختلف كل لحظة «تنويرية » عن غيرها ، حسب علاقات الزمان والمكان ، فى الوقت الذى تتشابه مع غيرها بالعناصر التكوينية الملازمة لكل فعل تنويرى .

- ٤ -

وهنا ، يمكن أن نعثر على ما يضيف إلى الإجابة عن السؤال : لماذا ينتكس التنوير ؟ ولماذا لا يكتمل تراكمه ، فننطلق منه إلى ما بعده ؟ إن التنوير مرحلة موجبة من مراحل تطور تاريخ الأمة ، لا بد أن تفضى إلى غيرها ، فننتقل من زمن التنوير إلى ما بعده من الأزمنة التى يبدأ تقدمها من الإضافات الكمية التى يراكمها التنوير ، ويتحول بها من مستوى التغيرات الكمية إلى مستوى التغيرات الكيفية . ولا يحدث ذلك إلا حين يكمل التنوير مهمته ، ويؤسس لقطيعة معرفية مع التقاليد السابقة عليه والمناقضة لطبيعته . وإذا كانت قضايا التنوير الأساسية تتصل بثنائية الدين والعلم ، والنظرة الإنسانية فى مقابل النظرة العرقية ، وإقامة الدولة المدنية الحديثة بدلاً من الدولة الدينية ، وإرساء مبادىء العقلانية محل الأصول النقلية ، وإزاحة الفكر السلفى بمفاهيم التقدم والتطور ، وتأصيل الحرية بمختلف

أبعادها، وتأكيد معانى العدالة بكل مستوياتها ، وتأسيس معانى المساواة فى الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع المدنى ، ذكوراً وإناثاً ، بغض النظر عن أديانهم ومعتقداتهم وأصولهم العرقية ، فإن هذه القضايا ظلت فى صيغها الثنائية التى لم تُحَلّ تعارضاتها حلاً جذرياً ينفى صيغة معرفية بصيغة مناقضة ، فظلّت الثنائيات قائمة ، تعوق بطبيعة بنيتها كل فعل جذرى من أفعال الوعى الضدى ، وتحيل ثوراته المعرفية إلى نزعة إصلاحية توفيقية . ولأن هذه النزعة تظل موزعة بين الأطراف المتقابلة للصيغ الثنائية ، فإنها لا تفارق الشروط الخارجية المُوَلِّدة لها من ناحية ، والشروط الداخلية لبنيتها من ناحية ثانية . ولذلك كان الوصل بين الأطراف المتعارضة ، فى الصيغ الثنائية، يتبدل من علاقة مجاورة أفقية إلى علاقة مجاورة رأسية ، فتتجلى الصيغ عن تراتب يعلو فيه طرف على آخر فى الأهمية ، حسب الشروط الخارجية ، أو يُستبدل طرف بغيره فى الهيمنة ، حسب الشروط الداخلية . وظلت الصيغ الثنائية ، والأمر كذلك، صيغاً رجراجة ، تتعدل من خارجها أو داخلها ، لكن دون أن تنحل بما ينقض علاقات بنيتها ، إذ لا يصل التغير الواقع فيها ، أو الواقع عليها ، إلى التراكم الذى ينقلنا من المستوى الكمى إلى المستوى الكيفى ، فتتغير علاقات البنية ، بل ظلت العلاقات كما هى ، تسقط المجاورة الأفقية على التراتب الرأسى ، بما يجعل حركة التنوير نفسها تابعة لحركة الخارج ، سلباً أو إيجاباً ، من منظور مغايرة التراتب بين الأطراف الثنائية ، وبما يجعل الحركة نفسها مقيدة بعلاقات بنيتها الداخلية ، من منظور مراوحة الهيمنة بين الأطراف .

وإذا ركزنا على الصلة بين متغيرات التنوير ومتغيرات اللحظة التاريخية

المُوَلِّدة له ، والموازية لحركته ، فمن اليسير ملاحظة أن حركة التنوير ينقطع تواصلها فى اللحظات التى يتحول فيها الاستقلال إلى تبعية ، وتزدوج فيها التبعية مع الاتّباع ، أو يغدو الاتّباع وجهاً آخر لغياب الحرية السياسية أو غياب العدل بمعناه الاجتماعى . ويحدث ذلك ، بالمثل ، حين ترتبك العلاقة بالآخر فيغدو التضاد العقلى (المنطوى على الإعجاب والنفور) إزاء هذا الآخر وجهاً مغايراً من التضاد العقلى إزاء ماضى الأنا ، بما يعوق حركة الوعى النقدى فى تجاوز نفسه بنقد غيره ، وتجاوز اتّباعه وتبعيته بتأكيد استقلاله فى اللحظة الذتية لإبداعه .

فى هذه الحالات ، ينقطع الصعود فى مدارج التقدم ، وينقلب الترقى إلى انحدار ، ونبدو كما لو كنا فى « محلك سر » على أفضل تقدير ، أو نتراجع أو ننحدر على أسوأ تقدير . ونعود إلى ما قبل قاسم أمين فى تصور « المرأة الجديدة » ، وإلى ما قبل محمد عبده فى فهم الاجتهاد واحترام روح العلم والترحيب بمنجزاته ، وإلى ما قبل رفاعة الطهطاوى فى حديثه عن العدل والتقدم والحرية التى هى من موجبات العقول ، من حيث هى عقول . وبدل « المرأة الجديدة » التى تطلع إليها قاسم أمين نتطلع إلى نموذج مناقض، وتستبدل بفتاوى الإمام محمد عبده عن المرأة فتاوى أبى الأعلى المودودى عن « الحجاب » . وبعد أن كنّا نقرأ لرفاعة الطهطاوى ، فى أواخر القرن التاسع عشر ، قوله :

> إن وقوع « اللخبطة » بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن ، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والتعود على محبة واحد دون غيره ، وعدم التشريك فى المحبة والالتئام بين الزوجين .

وبعد أن وصلت المرأة إلى درجة من التقدم فى تحقيق أدوارها الاجتماعية، فأصبحت تشارك الرجل مختلف شئون الحياة الاجتماعية ، ابتداء من إدارة الدولة وانتهاء بإدارة حياتها الشخصية ، أخذنا نقرأ لأضداد رفاعة الطهطاوى ، فى أواخر القرن العشرين ، كما لو كنا على وشك أن نستبدل بفتاوى محمد عبده مفتى الديار المصرية فتاوى سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز ، الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد فى المملكة العربية السعودية ، فنقرأ له ، فيما أملاه عن « الحجاب والسفور » :

«إن الدعوة إلى نزول المرأة للعمل فى ميدان الرجال المؤدى إلى الاختلاط سواء كان ذلك على جهة التصريح أو التلويح ، بحجة أن ذلك من مقتضيات العصر ومتطلبات الحضارة ، أمر خطير جداً له تبعاته الخطيرة وثمراته المرة وعواقبه الوخيمة ، رغم مصادمته للنصوص الشرعية التى تأمر المرأة بالقرار فى بيتها والقيام بالأعمال التى تخصها فى بيتها ونحوه . ومن أراد أن يعرف عن كثب ما جناه الاختلاط من المفاسد التى لا تحصى فلينظر إلى تلك المجتمعات التى وقعت فى هذا البلاء العظيم اختياراً أو اضطرارا . . . وإخراج المرأة من بيتها الذى هو مملكتها ومنطلقها الحيوى فى هذه الحياة إحراج لها عما تقتضيه فطرتها وطبيعتها التى جبلها الله عليها » .

هذا الاستبدال نفسه تنطوى آليات خطابه على ما ينقلب بتقنيات الحوار إلى تقنيات القمع ، وعلى ما يقوم بتغيير مواقع الأطراف المتعارضة داخل الصيغ الثنائية . وعندئذ ، تسقط علاقة التراتب حضورها القمعى على علاقة المجاورة ، فيعلو من يتحدث باسم النقل على من يتحدث باسم

العقل ، ومن يتحدث باسم الدين على من يتحدث باسم العلم ، ومن يحتكم إلى السلف فى الماضى على من يتطلق إلى التقدم فى المستقبل . ويعلو الرجل على المرأة ، والمسلم على غير المسلم، والعربى على الأجتبى ، والاتّباع على الإبداع ، والإملاء على الحوار ، والتصديق على الشك ، والتسليم على انسؤال ، ويتراجع كل ما حققه الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده والكواكبى ومحمد فريد وجدى فى جانب ، وما حاول فرح أنطون وقاسم أمين وشبلى شميل وإسماعيل مظهر تأسيسه فى جانب ثان . وبدل أن نمضى إلى ما بعد التنوير، نبذل جهدنا فى التمسك بما بقى منه قبل أن يضيع فى ظلمة التقليد، ونُذَكِّرُ غيرنا تذكير الملهوف بماضيه ، كأننا ذلك التاجر الذى يفتش فى دفاتره القديمة ، حين تفلس تجارته ، ولكن دون أن يتنبه هذا التاجر إلى أن بذرة البوار كامنة فى علاقات إنتاج بضاعته منذ البداية .

محنة التنوير (*)

المؤكد أن أجيال التنوير المتلاحقة قد تواصل جهدها ولم يتوقف عطاؤها، منذ بداية النهضة إلى نهاية الأربعينيات . صحيح أن حركة التنوير كانت تتأثر بحركة المجتمع السياسية ، فى تقلبها بين « طبائع الاستبداد » ، ولكنها كانت تستغل الفترات القليلة ، القصيرة ، التى تولت فيها الوزارات الدستورية الحكم ، والانفراجة الليبرالية المصاحبة لهذه الفترات ، فى تأسيس قواعدها ، وتأصيل مبادئها ، و إشاعة أفكارها ، بواسطة مؤسسات التعليم وأدوات الاتصال المتاحة وأجهزة الثقافة الموازية .

وصحيح أن مد هذه الحركة قد اصطدام بأزمة كتابى على عبد الرازق وطه حسين فى العشرينيات ، وبالمؤسسة الدينية الرسمية التى فرضت سلطة رقابة، والمجموعات الدينية المعادية للتنوير التى أصبحت جماعة الإخوان المسلمين طليعة لها منذ انتقال الجماعة إلى القاهرة عام ١٩٣٢ ؛ كما اصطدم هذا المدّ بما أشاعته ذكتاتورية الحكومات الانقلابية للأقلية السياسية (وزارات : زيور وحزب « الاتحاد »، ومحمد محمود و « اليد الحديدية » ، و إبراهيم عبد الهادى ، وصدقى و « حزب الشعب ») من حجر على الحريات ، وتعطيل للدستور ، وتزييف للانتخابات ، وفصل موظفى

(*) إبداع ، القاهرة ، يونيو ١٩٩٢ .

الدولة بسبب آرائهم الفكرية وانتهاءاتهم السياسية . وفى عهود هذه الحكومات تم تدريب أجهزة الشرطة على تزييف الانتخابات ، وفُصل على عبد الرازق من القضاء (أيام ديكتاتورية زيور) وطه حسين من الجامعة (أيام ديكتاتورية صدقى) ، فتأسست تقاليد التدخل فى سلطة القضاء ومؤسسات البحث العلمى . وكان فصل أستاذ جامعى واحد (فى عهد صدقى) بذرة لفصل ما يربو على مائة أستاذ جامعى (ما بين أزمة الديمقراطية الأولى فى خمسينيات عبد الناصر ، وأزمتها الأخيرة فى مطلع ثمانينيات السادات) . وكان فصل قاض واحد مقدمة لمذبحة القضاء (أيام عبد الناصر) . يضاف إلى تلك ، أخيرا ، اصطدام أجيال التنوير بهزائم الليبرالية المصرية ، وتراجعها فى الثلاثينيات والأربعينيات ، بسبب الأزمات الاقتصادية ، وضعف التجربة السياسية الممزقة بين القصر والاحتلال البريطانى .

ومن المؤكد أن ذلك كله كان يعرقل مسار حركة التنوير ويؤسس شروطا خارجية معادية ، تكبح جماحها ، وتقيد انطلاقها ، على نحو بدا معه التنويريون كما لو كانوا قد أخذوا فى التراجع منذ الثلاثينيات ، واستجابوا إلى ضغط المؤسسات التقليدية ، منذ توقيع معاهدة ١٩٣٦ ، فأخذ هيكل يكتب عن « حياة محمد » ، وتحول العقاد من « ترجمة شيطان » إلى العبقريات الإسلامية ، وركز طه حسين على هامش السيرة النبوية ، كما لو كانوا حريصين على إثبات إسلامهم إزاء مناخ معاد ، يشكك فى معتقداتهم ، وذلك فى سياق غير بعيد عن السياق الذى دفع طه حسين إلى الكتابة الرمزية (الأليجورية) مراوغة للقيد السياسى المفروض من الخارج .

ومع ذلك ، فإن حركة التنوير ظلت مستمرة ، وظل اندفاعها متصلا . م يتوقف بحثها عن أدوات جديدة ، وارتياد آفاق واعدة . وقبل ثلاثينيات ، وجد على عبد الرازق وطه حسين من دافع عنهما . وتكاتفت لائع التنوير كلها لحماية حق المفكر في التعبير عن أفكاره . واستقال لطفى سيد رئيس الجامعة المصرية فى أوائل الثلاثينيات ، احتجاجا على نقل ستاذ واحد فحسب من أساتذتها ، واحتضن الوفد (الممثل الشرعى للأمة ، ذلك الزمان) الأستاذ المطرود طه حسين ، وفتح له مصطفى النحاس جرائد الوفد ومجلاته ليكتب فيها ، ويغدو عميدا للأدب العربى كله بعد أن كان عميدا لكلية واحدة ، ويحاضر فى كل مكان بعد أن كان يحاضر فى مدرجات الجامعة وحدها ، ولا يتوقف عن مهاجمة الوزارة التى طردته ، دون أن تستطيع له هذه الوزراة شيئا ، ولا يكف عن الهجوم على وزير التقاليد محمد حلمى عيسى باشا الذى أغلق معهد التمثيل وعارض اندفاعة التنوير. ولم تنقض ثلاث سنوات إلا وقد سقطت الوزارة التى أخرجت طه حسين من الجامعة ، وذهب الوزير الذى أصدر القرار إلى غياهب النسيان، وعاد طه حسين إلى جامعته محمولا على أكتاف طلابه ، يستعد لدخول معركته الكبرى ، معركة مستقبل الثقافة فى مصر كلها ، حيث يبشر بالعدالة فى توزيع المعرفة ، فى موازاة العدالة فى توزيع فائض الثروة على « المعذبين فى الأرض » ليجعل العلم والثقافة كالماء والهواء حقا لكل مواطن ، بغض النظر عن وضعه الطبقى أو معتقده الفكرى أو الدينى ، فقد أدرك طه حسين أنه لا تنوير حقيقيا إلا بعد محو الأمية عن الشعب كله ، ولا عدل حقيقيا إلا بعد محو الأمية عن الشعب كله ، ولا عدل حقيقيا إلا بأن يعرف المستظلون بشجرة البؤس حقيقية « جنة الشوك » التى يعيشون فيها ،

ولااستقلال حقيقيا إلا بمشروع ثقافى شامل تستند إليه الأمة كلها فى تطلعها إلى المستقبل. ومن هنا كان كتابه « مستقبل الثقافة فى مصر » الثمرة الأخيرة لمشروعات التنوير .

وفى جهد مواز لجهد طه حسين ، ظل دعاة التفسير العلمى للكون والمتأثرون بالداروينية والرياضيات الحديثة والتجريبية يواصلون كتاباتهم . واتصل التجريب فى الآداب والفنون ، وظلت الطليعية مستمرة فى الفكر والإبداع . وتفاعلت أفكار التنوير مع الأفكار الموازية ، فى صيغها الليبرالية، أو المناقضة . وظل الحوار متصلا بين الأجيال المتعاقبة ، والاتجاهات المتغايرة، إلى أن انقطع الحوار كله ، وتحوّل مجراه فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، وظهور دولة المشروع القومى بأحلامها عن الحرية والوحدة والاشتراكية .

وكانت أزمة الديمقراطية التى تفجرت فى بداية ثورة يوليو (مارس ١٩٥٤) مؤشرا على التحول من مشروع الحلم الليبرالى ، إلى تطبيق واقع الدولة التسلطية للمشروع القومى ، ومن ثم الانتقال من صيغة التعدد إلى صيغة الوحدة ، ومن مبدأ الاختلاف إلى مبدأ الإجماع الذى أكّدته « فلسفة الثورة » فى بواكيرها ، حين أعلن عبد الناصر أن « الثورة السياسية تتطلب لنجاحها وحدة جميع عناصر الأزمة » ، وحين فهمت هذه « الوحدة » بوصفها نقيضا للتعدد والتنوع والاختلاف ، إلغاء للصراع والحوار ، دعما للصوت الواحد الذى تنطقه النخبة العسكرية الحاكمة ، بوصفها المعبّر الوحيد عن « وحدة جميع الأمة » .

وفى الانفراجة القصيرة للديموقراطية التى تخللت هذه الأزمة كان محمد

مندور (١٩٠٧ - ١٩٦٥) يصوغ آماله فى الثورة الوليدة ، ويرجو لها أن تحقق أحلامه عن « الجمهورية الاشتراكية » وكان يؤكد (فيما كتبه فى جريدة الجمهورية ما بين فبراير ومارس ١٩٥٤) أن معنى « الجمهورية » يفيد تركيز السلطات بين يدى الشعب ، وأنه عن هذا الأصل يتفرع الكثير من المبادىء الديمقراطية ، وفى طليعتها إباحة جميع الحريات للمواطنين إلا ما تقضيه ضرورة حماية تلك الحريات ذاتها وتوفيرها لجميع المواطنين ، كحظر استخدام العنف فى إملاء رأى . وكان لويس عوض (١٩١٥ - ١٩٩٠) يحلم بمعشوقتيه « السمراء والحمراء » (فى جريدة « الجمهورية » نفسها) ويقسم بحق العقل الذى يَعْقِلُ كل شىء حتى نفسه ، بأن الشعب لابد أن ينال حقوقه المادية والمعنوية . ويبشر بما أطلق عليه « الإنسانية الجديدة » التى تجاوز كل النقائض ، وتحقق كل الأمانى ، وتتيح الإجابة عن السؤال الذى يقول :

« كم مرة دخل المجاهدون الأحرار بنك الحرية (السجن)
وأخرجوا للصراف (وزير الداخلية) صكًا عزيزا يحفظونه فى
حافظتهم عن ظهر قلب (المادة كذا من الدستور) فهزّ الصراف
كتفيه وقال : هذا شيك بلا رصيد . . هذه قصاصة ورق ؟ » .

وإذا كان محمد مندور قد أُجبر على أن يترك تاريخه السياسى ، الوفدى ، وينسى أحلامه البرلمانية ، بعد أن وضع فى القوائم السوداء ، فإن لويس عوض سرعان ما وجد الإجابة عن سؤاله ، خصوصا بعد أن اكتشف أن الشيك الذى يحمله بلا رصيد هو الآخر ، فاضطر إلى مغادرة جريدة «الجمهورية » التى كان يكتب فيها ، بعد أحداث الخامس والعشرين من مارس ١٩٥٤ . وسرعان ما لحقه قرار الطرد من الجامعة ، فأصبح بلا

عمل . وفارق منصبه رئيسا لقسم اللغة الإنجليزية ، فى كلية الآداب جامعة القاهرة ، الكلية التى أوصى لها بكل ما يملك من كتب وتسجيلات ووثائق بعد وفاته ، رغم أنه لم يعد إليها منذ أن صدر قرارا طرده منها . وكان ذلك ، حين أصدر مجلس قيادة الثورة (العسكرى) قرارا بفصل نحو خمسين أستاذا ومدرسا من الجامعة المصرية ، فى التاسع عشر من سبتمبر ١٩٥٤ ، فى قائمة واحدة ، ضمّت لويس عوض وعبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم وعبد المنعم الشرقاوى وفوزى منصور وعبد المنعم خربوش وغيرهم من الذين كان فصلهم تأديبا لغيرهم . وقد صدّق مجلس الوزراء (المدنى ؟) على القرار فى الحادى والعشرين من سبتمبر ١٩٥٤ ، أى بعد يومين من اتخاذ مجلس قيادة الثورة قراره التاريخى . وبدأت المتتالية الصاعدة من تراجيديا فصل المثقفين من أعمالهم ، أو إلقائهم فى السجون ، أو تأديبهم بالعقاب الذى مارسه الأزهر فى الفترة نفسها على أحد أساتذته ، بعد أقل من عام على فصل أساتذة الجامعات المصرية ، وذلك حين اجتهد هذا الأستاذ اجتهادا خالف فيه إجماع غيره من مشايخ الأزهر ، فصدر القرار بمحاكمته وعقابه . واضطر طه حسين إلى أن يكتب عن « حق الخطأ » (فى جريدة «الجمهورية » منذ السادس من يونيو ١٩٥٥) قائلا :

> « لابد أن يعود علماء المسلمين فى الأزهر إلى قصد السبيل بعد أن جار بهم السلطان عنه ، واستحَبَّ فريق منهم هذا الجوْر فى وقت من الأوقات . فليس لعلماء الإسلام حق أن يحاكموا مسلما أو يعاقبوه لأنه اجتهد رأيه فأخطأ أو أصاب ، ذلك أن الإسلام لا يعرف الإكليروس . ولا يعرف هذه السلطة الدينية العليا التى يستأثر بها فريق من رجال الدين . فيحكمون بإيمان هذا الرجل

وكفر ذلك . وقد عاش المسلمون قرونا قبل أن يوجد الأزهر الشريف ، فلم يعرفوا هيئة تحاكم الناس على الاجتهاد فى الرأى ، وهم قد كرهوا من الخليفة المهدى تتبعه للزنادقة ، وإسرافه فى هذا التتبع ، وأخذه بعض الناس بالشبهة ، وقتله بالظنة ، وهم كرهوا كذلك إسراف المأمون حين أراد أن يحمل الناس على الإيمان بخلق القرآن ، وحين امتحن بذلك جماعة من أخيار المسلمين » .

هل كان طه حسين يتحدث عن إدارة الأزهر وحدها فى ذلك ؟ أم أنه جعل الحديث عنها إشارة إلى ما فعله « مجلس قيادة الثورة » قبلها بأشهر معدودة ، حين فصل أساتذة الجامعة المؤيدين للديموقراطية فى التاسع عشر من سبتمبر ١٩٥٤ ؟ أغلب الظن أن طه حسين الذى أجبر على الصمت ، إزاء قرارات سبتمبر ١٩٥٤ ، وجد فيما فعله الأزهر بأحد أساتذته متنفسا للتعبير عما فعلته « الصفوة العسكرية الحاكمة » بالكثير من أبنائه وتلامذته . ويدعم هذا الفهم أن تهمة « الخروج على الإجماع » واحدة فى الحالين ، تصل ما يمكن تسميته بالأصولية « العسكرية » لمجلس قيادة الثورة بالأصولية الاعتقادية للمؤسسة الأزهرية ، فقد عاقب مجلس قيادة الثورة معارضيه الخارجين على « الإجماع » الذى حاول فرضه على كل طوائف الأمة ، وعاقبت المؤسسة الأزهرية أستاذاً خرج على «الإجماع » الذى حاولت فرضه على كل مشايخها . والنتيجة الملازمة لهذا العقاب ، فى الحالين ، هى القمع الذى يجعل من يقع عليه العقاب مثالا لغيره ، من الذين « قد تحدثهم نفوسهم بأن الله قد خلقهم أحرارا ووهبهم عقولا ، وأمرهم أن يتفكروا ويتدبروا ، ويعملوا عن تفكر لا عن محاكاة وتقليد » .

ويزيد طه حسين هذه النتيجة المرتبطة بالقمع بياناً ، فى حال الأزهر ، فيقول فى مقال لاحق :

« وقد أصبح ذلك الأستاذ بالفعل نكالا لزملائه من رجال الأزهر، فلن يحاول بعد اليوم واحد منهم أن يفكر أو أن يكتب أو أن ينشر رأيا فى أمر من أمور الدين ، حتى يحسب لمحاكمة الأزهر وعقابه حسابا أى حساب . سيفكر الأزهريون إذن فى سطوة الناس قبل أن يفكروا فى سطوة الله ، وفى عقاب الناس وثوابهم قبل أن يفكروا فى ثواب الله وعقابه . . . وكذلك يفرض التقليد على الأزهريين فرضاً ويغريهم خوف الفتنة بالتورط فى الفتنة . وأى فتنة أشد نكرا وأقبح فى حياة الناس أثرا من أن يعتقد الإنسان أنه يرى الحق ثم يكتمه عن الناس ، ومن أن يعتقد الإنسان أنه يرى الباطل ثم لا يحذر الناس منه ولا يصدهم عنه ، وإنما يخلى بينهم وبين ما هم فيه غير حافل بعواقب هذا التقصير فى ذات الله والتفريط فى جنبه ، لا لشىء إلا لأنه يخشى أن يقدم للمحاكمة أو يؤخذ بالعقاب » .

ويمضى طه حسين موضحا أن هذا كله يقع فى القرن العشرين ، وفى عهد يعتقد فيه المصريون أنهم قد تخففوا من أثقال الماضى وأوزاره ، وتحرروا من قيود الماضى وأغلاله ، وتهيئوا لاستقبال حياة جديدة تقدر فيها كرامة الناس أفرادا وجماعات ، لا يحملون على غير ما يريدون ولا يعاقبون على الخطأ الذى لا يعاقب الله عليه . ويؤكد طه حسين أن خطر ذلك عظيم ، يجاوز أستاذ الأزهر والأمور الدينية إلى الأساتذة جميعا والأمور المدنية ، وينتقل من الكبار إلى الشباب الذين لابد أن ينسرب القمع إلى أفئدتهم ويتعدى بهم إلى التقليد والمحافظة ، دون الاجتهاد وإعمال العقل ، والله لا

يجب التقليد فى أمور الدين ولا أمور الدنيا ، فيما يقول طه حسين ، لأنه جلّ وعزّ لم يمنح الناس عقولهم عبثا ، ولم يكلفهم التدبر والتفكر إلا وهو يعلم أنهم بطبيعتهم معرضون للخطأ والصواب حين يتفكرون ويتدبرون. ويختتم طه حسين مقاله بأن يتوجه إلى الحكومة بقوله :

«لتصدقني الحكومة أن عليها للدين وللناس واجبا ، وأنها تسرف على نفسها وعلى الناس إذا قصّرت أو تأخرت فى أداء هذا الواجب ، وهو أن تحمى الناس من المحاكمة على آرائهم فى العلم والدين ، ومن عقابهم على الخطأ فى العلم والدين أيضاً »

وأحسب أن الإشارة واضحة ، من حيث ردّ قمع المؤسسة الدينية (الأزهرية) على قمع المؤسسات المدنية (العسكرية) فى علاقة من علاقات المجاورة ، التى يسقط فيها كل طرف دلالته على ما يجاوره ، وذلك فى فعل من أفعال الاحتجاج على القمع الذى أصبح لازمة من لوازم « الدولة التسلطية » .

- ٢ -

وما أقصد إليه بالدولة التسلطية لا يختلف عن الذى قصد إليه خلدون النقيب فى كتابه المتميز « المجتمع والدولة فى الخليج والجزيرة العربية » ، ودراسته التأسيسية عن « الأصول الاجتماعية للدولة التسلطية فى المشرق العربى » ، فالدولة التسلطية هى الشكل الحديث والمعاصر من الدولة المستبدة القديمة، فهى الدولة التى تسعى إلى تحقيق الاحتكاك الفعال لمصادر القوة والسلطة فى المجتمع لصالح الطبقة أو النخبة الحاكمة . ولكن تتميز عن مثيلتها القديمة بثلاث خصائص جديدة . أولاها أن الدولة

التسلطية تحقق احتكار السلطة عن طريق اختراق المجتمع المدنى وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية تعمل بوصفها امتدادا لأجهزة الدولة . وثانيتها أن هذه الدولة تخترق النظام الاقتصادى وتلحقه بها ، سواء عن طريق التأميم أو توسيع القطاع العام والهيمنة البيروقراطية على الحياة الاقتصادية . ولم يُفض ذلك إلى الاشتراكية كما حلم البعض بل أفضى إلى رأسمالية الدولة التابعة التى قامت بالاستيلاء على الفائض الاجتماعى وفائض القيمة بدل الرأسماليين الأفراد ، وعلى نحو خضعت معه هذه الدولة إلى تقلبات السوق الرأسمالى العالمى فى أسباب معاشها، وظلت طرفا فى علاقات اقتصادية وسياسية غير متكافئة مع دول العالم الكبرى . وثالثة هذه الخصائص أن شرعية نظام الحكم فى الدولة التسلطية يقوم على استعمال العنف والإرهاب أكثر من الاعتماد على الشرعية التقليدية . ولذلك يقترن النظام السياسى للدولة التسلطية بعدم وجود انتخابات لها معنى ، أو عدم وجود تنظيمات مستقلة عن الدولة ، وعدم وجود دساتير فاعلة ، أو إلغاء الدساتير، أو تعليقها، أو تأجيل العمل بها ، وتجميد الحقوق المدنية، أو تعليقها، وتحويل نسبة عالية من الدخل القومى إلى الإنفاق على الأجهزة القمعية لهذه الدولة .

ويمكن أن نضيف إلى هذه الخصائص خاصية رابعة ، تتصل بإيديولوجيا هذه الدولة ، من حيث ما ترسخه فى وعى من تتوجه إليهم برسائلها الإيديولوجية ، من تأكيد لمعنى « الإجماع » الذى يستند إلى ما تراه النخبة الحاكمة ، وإقرار معنى « اليقين » الملازم لآراء هذه النخبة ، والإلحاح على « مركزية القيادة » التى تدور حول شخص الزعيم الملهم ، والتضحية

مبادىء « الحرية » فى سبيل قواعد « الوحدة » ، وتأسيس التراتب الهرمى بين القيادات والمؤسسات بوصفه الوجه الآخر للتراتب العسكرى ، ومن ثم إلزام المرءوس بالطاعة المطلقة للرئيس ، فى كل مستويات العلاقات الاجتماعية والسياسية ، بالمعنى الذى يؤسس « البطريركية » فى المجتمع كله .

هذه الخاصية الأخيرة ، من حيث علاقتها ببقية الخصائص ، هى التى أسهمت ، منذ البداية ، فى صنع الأزمة التى ميزت علاقة ثورة يوليو بالمثقفين ، وأكدت توتر النقائض الذى عاق الامتزاج بين ما أسماه محمد حسنين هيكل (فى كتابه « أزمة المثقفين » ١٩٦١) « قوة الدفع الثورى » أى النخبة العسكرية الحاكمة من ناحية و « المثقفين » من ناحية مقابلة ، إذ لم تنظر النخبة العسكرية إلى المثقفين بوصفهم مشاركين فى صنع القرار ، منذ البداية ، بل بوصفهم خبراء فنيين (تكنوقراط) أو موظفين لا عمل لهم سوى القيام بما توكله إليهم « النخبة » التى تحتكر آليات السلطة وأجهزتها .

ولم يكن من قبيل المصادفة ، والأمر كذلك ، أن تصطدام « قوة الدفع الثورى » بمجموعات المثقفين المعارضين لها ، منذ البداية ، وأن تقوم الأجهزة القمعية لهذه القوة بتنفيذ ما يتطلبه مبدأ « الإجماع » من عصف بالخارجين عليه ، تحقيقا لتركيز « السلطة » أو « احتكارها » من ناحية ، وإلغاء لمبدأ « الاختلاف » أو « التعدد » من ناحية ثانية . وبدأ الأمر بحل الأحزاب ومصادرة أموالها عام ١٩٥٣ ، وحظر نشاط الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ ، واعتقال المعارضين فى موجات متعاقبة ، تخللت السنوات ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٩ ، ١٩٦٥ .. إلخ . وفى هذه الموجات تساقط ضحايا القمع

وشهداؤه من الذين صدر عليهم الحكم بالإعدام ، أو الذين ماتوا نتيجة التعذيب فى المعتقلات ، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ، بعدالة قمعية لم تميزّ اتجاها عن اتجاه ، وعنف قاهر لم يسبق له نظير فى تاريخ المجتمع المدنى الحديث فى مصر .

ولم يقتصر الأمر على ما قامت به « قوة الدفع الثورى » التى كانت وراء الدولة التسلطية الناصرية ، فقد تعدى ذلك إلى غيرها من الدول التسلطية التى انبثقت مع تيار المدّ القومى والتحرر الوطنى ، واتخذت صيغا «بعثية» أو « ناصرية » ، أو صيغا موازية لم تخلُ من معنى التسلّط . وفى موازاة المدّ القومى ، وتحقق الأحلام القومية ، تولّد لدى مثقفى المشروع القومى نفسه شعور متناقض ، ينطوى على الرضى بما أنجزته دولة المشروع من تحرير للوطن ، وعلى السخط بسبب ما لم تحققه من تحرير للمواطن . أما مثقفو الاتجاهات المغايرة فقد أجبروا على الصمت ، أو الكتابة الرمزية التى هى نوع آخر من الصمت . ولم ينج أحد من الاعتقال أو الإيقاف أو الفصل التعسفى ، أو غير ذلك من أشكال القمع الذى تعددت هيئاته .

وارتفع مدّ الكتابة الرمزية لمراوغة أشكال القمع ، فلا بد للمصدور أن ينفث ، منذ أن كتب يحيى حقى « صح النوم » ، ليحذر من سطوة «الأستاذ» ، وكتب صلاح عبد الصبور عن عودة ذى الوجه الكئيب ، بعد أزمة الديمقراطية الأولى عام ١٩٥٤ . وأخذت مؤسسات الإبداع الفكرى والفنى تعمل فى سياق مختلف ، بعد أن اخترقتها الدولة بإعادة تنظيمها واحتكارها بالكامل ، وذلك لينتقل مبدأ « الإجماع » من « قوة الدفع الثورى» إلى مختلف قوى الفكر ، ومن مؤسسة السلطة إلى مؤسسات العلم والثقافة

والتعليم والإعلام ، فدخل الفكر والعلم والثقافة والإبداع مرحلة مغايرة . وأصبح على الجميع أن ينصاعوا إلى « الأستاذ » الذى رمز إليه « يحيى حقى » فى « صح النوم » ، والذى تنتهى به الرواية وهو يقف مهيبا ، صامتا «وقفة الجندى الصارم » ويمد يده إلى الراوى قائلا : « إنى أنتظر منك أن تقوم بواجبك » . وذلك بعد أن فاجأ الأستاذ هذا الراوى بقوله :

> « ستذكرنى - وهل أنا غافل ؟! - بالتسامح والانتباه لحقوق الفرد كإنسان حى قبل أن يكون حجرا مسخرا فى بناء المجتمع ، والتفريق بين إيمانك بأن رأيك صواب ، وبين إيمانك بأنه كل الصواب ، وأن الإخلاص وصواب الرأى توءمان ولكنهما توءمان غير ملتصقين » .

ولكن الحقيقة أن « الأستاذ » غفل عن الذى حاول أن يذكّره به « المثقف » المتخفى وراء قناع الراوى فى « صح النوم » ، وكل الأقنعة المماثلة ، وظلت «قوة الدفع الثورى » فى مسارها الذى ناقض هدفها ، وسلبها طاقتها ، وصدم التنوير ، وحال دون اندفاعه الطبيعى إلى مصبه الذى قصد إليه منذ بدايته .

- ٣ -

وعندئذ ، بدأت محنة التنوير ، ودخل زمن انحساره وبدا كما لو كان يتخذ مسارا هابطا ، استجابة إلى ما وقع فى محيطه الخارجى ، حين استبدل الصوت الواحد بالأصوات المتعددة ، ولغة الاتهام بلغة الحوار ، وأهل الثقة بأهل الخبرة ، والضابط بالعالم ، والزعيم الأوحد بالمفكرين ، والمهيب الركن بالمنظرين ، والفرد بمجموع الأمة ، والحزب الواحد بالأحزاب المتعددة ،

والأحكام العرفية بالأحكام الدستورية ، والقاضي العسكري بالقاضي الطبيعي، والوشاية السرية بالاختلاف المعلن . وبدأت ، منذ أزمة مارس ١٩٥٤ ، مأثرة القرارات التاريخية التي طردت العشرات من أساتذة الجامعة المصرية ، فلم يتحرك رؤساء الجامعات (المعينون بقرار) ، أو يتذكروا ما فعله سلفهم الجليل لطفي السيد ، ودون أن تحتج مجالس الكليات ، أو يكتب أعضاؤها معبرين عن آرائهم . وهي القرارات نفسها التي طردت كتاب الصحافة من صحفهم ، والقضاة من مناصبهم ، والكتاب من وظائفهم ، دون أن يجرؤ أحد على الاحتجاج ، وأغلقت الصحف والمجلات المعارضة ، وحجزت حرية إصدار الصحافة إلا على من يملك السلطة ، وألقت في المعتقلات بالمبدعين والمفكرين من كل الاتجاهات ، فأصبحت أبوابها مفتوحة كالجرح الذي لا يلتئم في صدر الأمة . والعنف مشرع كالسيف المسلط ، يفضي إلى الموت الفعلي أو الخوف ، فيغدو «الوطن الجمر» سجنا يتهدد الجميع بالاتهام المنسرب في الهواء .

ولا يستطيع أحد أن ينفي الإيجابيات الكبرى التي حققتها دولة المشروع القومي في جوانبها التي ارتبطت بتحقيق استقلال الوطن من الاستعمار التقليدي ، وتحرير الفلاح من ظلم الملاك الكبار، والعمل على « تذويب » الفوارق بين الطبقات ، وتطوير البنية الأساسية للمجتمع الحديث ، وتوسيع القطاع العام ، وتأميم الرأسمال الأجنبي ، ومجانية التعليم ، ونشر الجامعات ، وتطوير أجهزة الثقافة ، ورفع مستوى العمال . . إلخ . ولكن العمل على تجسيد حلمي « الوحدة » و « الاشتراكية » في غيبة « الحرية » وأد حلم الوحدة منذ ابتدائه ، ومسخ الاشتراكية إلى « رأسمالية دولة » ، وجعل

من دولة المشروع القومى نفسها دولة تسلطية ، يتحرك القمع من داخل بنيتها ، وينطلق من صميم عناصرها التكوينية .

ولم يتوقف الأمر على ما ولّدته هذه الدولة من قمع ، أو مارسته من عنف، على المواطنين الذين تحولوا إلى رعايا ، فإن هذا القمع ، بدوره ، عكس بنيته الوظيفية على وعى مؤيدى دولة المشروع القومى ومعارضيها على السواء . وبدا الأمر كما لو كان القمع ينعكس على من يقع عليه ، فيتمثله ليغدو بعض تكوينه ، ويصدر منه كما لو كان بعض طبعه . وفى الوقت نفسه ، يعيد المقموع إنتاج القمع ويسلطه على ذاته ، ويطلقه على غيره ، بالمعنى الذى يتحول بالمقموع إلى قامع ، وبالفعل إلى فاعل ، فى تراجيديا الإخوة الأعداء من المقتولين القتلة . وقد عبر أحد أبطال يوسف إدريس عن الحال الأول تعبيرا دالا ، حين قال الراوى (فى « العسكرى الأسود » ١٩٦١):

«وماذا يفعل الإرهاب أكثر من أن ينجح فى جعل كل منا يتولى إرهاب نفسه بنفسه ، فيقوم هو بإسكاتها وإخضاعها للأمر الواقع الرهيب؟!»

وكان ذلك فى العام نفسه الذى قال فيه صلاح عبد الصبور (فى « الظل والصليب ») :

« هذا زمن الحق الضائع ،
لا يعرف فيه مقتول من قاتله ومتى قتله .
ورؤوس الناس على جثث الحيوانات ،
ورؤوس الحيوانات على جثث الناس ،

فتحسس رأسك ،

فتحسس رأسك » .

وكان ذلك ، أيضا ، فى العام الذى كانت فيه المعتقلات لازالت مغلقة على من فيها ، ولم يكن يتردد خارجها سوى خطاب واحد متكرر الرجع ، يؤكد أصداء « أصولية » الخطاب التى تحولت إلى عنصر تكوينى ملازم لكل أنواع الخطاب السائد فى دولة المشروع القومى . يستوى فى ذلك خطاب الدولة ، وخطاب المجموعات المتضامنة أو الموازية التى انعكس عليها القمع ، فتشربته وتمثلته ، وأعادت إنتاجه ، وشعّ منها على غيرها ، فانطوت علاقات إنتاج الخطاب على كل ما يولّد « الأصولية » .

وتقوم هذه « الأصولية » على أن لكل منطوقات المعرفة السياسية والاجتماعية والفكرية أصل واحد ، تنطلق منه كما تنطلق المعلولات من علتها المتحدة ، ليعكس كل منطوق الملامح الماثرة لعلته ، بالقدر الذى يتشابه مع بقية المنطوقات فى البنية والوظيفة ، ما ظلت كلها راجعة إلى العلة نفسها . وتتحرك كل المنطوقات فى اتجاه واحد ، فى حركة محددة سلفا ، من المرسل الواحد الأحد الذى يشبه العلة الأولى فى يقينية معرفته إلى المستقبلين المتعددين الذين لابد أن يتلقوا الرسالة بالتصديق والقبول والإذعان . وإذ تتحرك المنطوقات حركة أحادية الاتجاه من مرسلها إلى مستقبلها ، فإن العلاقة بين المرسل والمستقبل علاقة أعلى بأدنى ، أو علاقة إملاء وتوجيه لاعلاقة حوار أو بحث مشترك ، فالرسالة التى يؤديها المنطوق ، فى حركته من المرسل الأعلى إلى المستقبل الأدنى ، رسالة معرفة منجزة ، مكتملة سلفا ، سابقة الصنع ، أحادية المعنى ، لا إسهام لمن يستقبلها فى صنعها ، ولا

قدرة له على تغييرها . ولأنها رسالة تنطوى على يقينية ثبوتية ، وتسقط يقينيتها على من ينطقها ، فإن تردد من يتلقاها فى الاستجابة إلى معناها ، أو تشككه فى مدى سلامة رسالتها ، لا يعنى سوى المعصية التى تسم صاحبها بخيانة العهد ، أو الانحراف عن الحقيقة التى يحتكرها من يرسل الرسالة .

وبقدر ما تستبعد هذه « الأصولية » منطق الحوار فى الممارسات الخطابية ، وتثبت الصواب والحق والحقيقة فى جانب المُرْسِل دائما ، فإنها تؤسس عنف الممارسة الخطابية ، فى التعامل مع المُسْتَقْبِل الذى يظل مهددا بسيف الاتهام فى حال السؤال ، ووصمة الخيانة والعمالة والعداء للقومية فى حال المخالفة . وذلك فى الآلية نفسها التى يعيد بها المُسْتَقْبِل إنتاج عنف الممارسة الخطابية ، فيمارسها على غيره ، بدوره ، بالمعنى الذى يكرر به المعلول صفات العلة التى حدّدت هويته .

وفى سياق هذا العنف المنعكس الذى يقلب المنفعل به إلى فاعل له ، واجه التنوير محنته الكبرى التى لم يواجه مثلها ، منذ أن ترجم رفاعة الطهطاوى عام ١٨٣٠ « الشرطة » La Charte الفرنسية ليؤكد أن الحرية والعدل من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد . وينظم فى ذلك ما يبدو كأنه نبوءة متكررة على ما وقع ، مرات ، فى حوالى قرن من الزمان ، خصوصا حين قال :

تروم ولاة الجور نصرا على العـدا
وهيهات يلـقى النـصـر غيـر مصيب
وكيف يروم النصر من كان خلفـه
سهـــام دعـــاء مـــن قِســىّ قلــوب

وتزايدت محنة التنوير بما انطوى عليه المشروع القومي من وعى متوجس للأنا فى علاقتها بالآخر الأجنبي ، وهو وعى توتر ما بين نقيض البحث عن خصوصية فى جانب والانغلاق على نزعة عرقية فى جانب آخر . وبدل المضى فى البراح الإنسانى الذى يفضى إليه التنوير بالضرورة ، أو الانتماء إلى « الوحدة العقلية للجنس البشرى » التى أكّدها جيل طه حسين وأساتذته وتلامذته على السواء ، كان الإلحاح على ما يؤكد « الهوية القومية » أو «وحدة الثقافة القومية » ، بحثا عن وحدة أحادية البعد (مونولوجية) لا تعرف الحوار أو التنوع أو التباين أو تكافؤ الأطراف ، بل الصوت الذى ينطقه الزعيم الواحد ، أو تجلياته الصغرى فى كل مجالات الخطاب ومستوياته ، فى العاصمة الواحدة أو المركز الذى لابد أن تدور فى فلكه كل الأطراف ، ويتحرك فيه الخطاب حركة أحادية الاتجاه : أفقيا من الواحد إلى المجموع ، ورأسيا من الأعلى إلى الأدنى .

وقد أضافت هذه الحركة إلى القمع حضوراً أوسع ، يمتد من المحيط إلى الخليج . ولزم عنها خطاب موحّد ، يومىء إلى وطن عربى واحد ، شعب عربى واحد ، جيش عربى واحد ، فكر عربى واحد ، إبداع عربى واحد ، زعيم عربى واحد . وقد انسربت آليات هذا الخطاب إلى علاقة الثقافة القومية بالثقافة الإنسانية ، فانكسر الحلم التنويرى الذى ظل طه حسين يحلم به ، حتى فى عصر الدولة القومية ، عندما كتب :

> «على الأمة العربية عامة والأمة المصرية خاصة . . أن تكون أمة إنسانية بأوسع معانى هذه الكلمة وأعمقها ، فتأخذ من الإنسانية كلها وتعطى الإنسانية كلها . وتؤدى بذلك ما فرض عليها من الحق فتصبح مؤثرة فى غيرها ومتأثرة بغيرها » .

وضاع التنوير فى شراك الثنائيات المتضادة التى نسجتها الأجهزة الإيديولوجية للدولة التسلطية للمشروع القومى ، والتى لم تنفك تناقضاتها بمجاورة « الأصالة والمعاصرة » التى ترددت طويلا على ألسنة الكتاب ، فاستغرقتنا تقابلات الأنا / الآخر ، والشرق / الغرب ، والوطنى / الإنسانى، والقومى / الليبرالى ، والاشتراكى / الرأسمالى ، وأهل الثقة / أهل الخبرة ، والرأى / الرأى الآخر ، والوحدة / التنوع ، والمركز / الأطراف . واقترن تقبل الطرف الأول من كل هذه الثنائيات بالتضاد الحتمى مع الطرف الثانى الذى يواجه نقيضه ، أو يعاديه العداء الواقع بين الشعب/ أعداء الشعب . وذلك فى سياق أحال قوى الشعب إلى أعداء للشعب . فلم يبق من الدولة إلا عمال السلطان الذين طاردوا الصدق من القلب ، فما عاد لسان ينطق بسوى الكذب ، فيما قال الفتى مهران (قناع عبد الرحمن الشرقاوى عام ١٩٦٥) الذى أكمل رسالته إلى السطان بقوله :

«وهذا كله من حصاد الخوف . . هذا الخوف منك

يجعل النـاس كأعواد تردد

كل ما ينفخ فيـها من عبارات الـولاء

إن هذا الخوف منك . . هو لـن يهدم غيرك .

فاعـتراض صـارخ ممـن يحـبك

لهو خير ألف مرة ، من رضا كاظم غيظ يرهبك » .

وكان ذلك قبل عام ونصف تقريبا من كارثة العام السابع والستين .

- ٤ -

وكان نتيجة القمع الذى أنتجته الدولة التسلطية أن انقلبت بنية الثقافة إلى بنية أحادية الجانب لا تعرف الحوار ، ولا الصراع بين الأفكار ، ولا التفاعل بين الاتجاهات والتيارات . وغابت المعارك الفكرية الكبرى التى دارت فى المراحل السابقة ، بين الأفندى التنويرى والشيخ المستنير ، أو بين دعاة التنوير أنفسهم ، واختفت المناظرات بين ممثلى التيارات المختلفة . وأسهم احتكار الدولة لأجهزة الإعلام ، ومؤسسات الثقافة ، بعد تأميم الصحافة ودور النشر ، فى تغليب الرأى الواحد على الآراء المخالفة . وانسربت لغة الاتهام ، والوشاية ، والاستعانة بالسلطة أو استعدائها على الأطراف المقابلة ، فيما كان يمكن أن يكون بداية للحوار أو التفاعل بين الأفكار . وغدا بروز اتجاه بعينه ، أو عدم بروزه ، فى الحياة الثقافية ، مرتبطا برضا الدولة أو عدم رضاها عن هذا الاتجاه . وتقلب المثقفون ما بين حالى الرضا والسخط : من زنزانة المعتقل إلى مقاعد مجالس إدارات المؤسسات الإعلامية والثقافية والعكس ، أو من نعمة الكتابة والنشر فى الصحف والمجلات إلى جحيم الحرمان بالمنع من النشر أو الفصل من العمل .

وعرفت الثقافة المصرية الهجرات الجماعية للمثقفين من كل الاتجاهات ، لأول مرة ، منذ أعقاب الأزمة الأولى للديموقراطية عام ١٩٥٤ . وبعد أن كانت الثقافة المصرية تستضيف اللائذين بها ، من مختلف الأقطار العربية ، غدت الأقلام المصرية فى هجرة (دائمة) ، وصلت إلى ذروتها فى المرحلة الساداتية . وكما انتقل مركز النشر من القاهرة إلى بيروت ، فيما قال طه حسين نفسه فى منتصف الخمسينيات ، أخذت الأقلام فى الهجرة إلى خارج

الوطن ، حتى لو بقى أصحابها داخله . وتبع ذلك هجرة العقول التى تصاعدت معدلاتها بعد كارثه ١٩٦٧ ووصلت إلى ذروتها فى المرحلة الساداتية . وكان فى ذلك ما أدى إلى أن تفقد « المجلة » الثقافية المصرية «والكتاب » مكانتهما التقليدية ، فتركها كل منهما إلى ما زاحمهما من مجلات وكتب أخرى من خارج الوطن . وشيئا فشيئا تحول المثقف المصرى إلى مثقف مغترب فى المكان مرتحل كعمال التراحيل الذين ينتقلون من مكان، إلى آخر ، فى هجرات موسمية ، مؤقتة أو دائمة ، سعيا وراء رزق أفضل ، أو منبر أكثر تحررا .

وبدا المشهد كما لو كانت الأجهزة التعليمية والتثقيفية (من بين الأجهزة الإيديولوجية للدولة) أعجز من أن تقوم بتنشئة مثقف تنويرى ، عقلانى ، أو حتى إعادة إنتاج تنوير الماضى ، أو التواصل معه بوصفه نقطة ابتداء ، خصوصا بعد أن أسقطت الأجهزة الإيديولوجية للدولة طابعها الانقلابى على « التاريخ » وأغرقت التاريخ القومى للاستنارة فى بحور النسيان ، وصوَّرتْ التاريخ للشباب كما لو كان كل شىء موجبٍ قد بدأ مع صباح الثالث والعشرين من يوليو١٩٥٢ الذى أصبح فجر العالم السعيد للأجيال الجديدة ، فخرجت هذه الأجيال منفصلة عن تراثها التنويرى ، ملتصقة بحاضرها القمعى ، مستجيبة إلى أجهزتها التى تبث خطابها الأصولى .

ورغم ذلكِ ، قام الجيل السابق على الثالث والعشرين من يوليو بحمل ما استطاع من عبء ، وساعده على ذلك الجيل الذى بدأ فى الكتابة مع مطالع الخمسينيات . ولكن يلفت الانتباه أن هذا الجيل وذاك أخذا يتوغلان، شيئا فشيئا ، فى التعبير الرمزى الذى غدا بديلا عن الصمت.

هكذا، انتقل توفيق الحكيم من « أهل الكهف » إلى « السلطان الحائر »، وانتقل « نجيب محفوظ » من نقد المجتمع القديم إلى رمزيات (أليجوريات) العهد الجديد ، ابتداء من « أولاد حارتنا » التى لم تترك تسلط « الجبلاوى » لحظة إلى « اللص والكلاب » و « السمان والخريف » و « ثرثرة فوق النيل » . . إلخ . وانتقل يوسف إدريس من حلم البطل الشعبى فى « قصة حب » واليوتوبيا المبهجة للصول فرحات فى « جمهورية فرحات » إلى التمرد القاتم فى « قصة ذى الصوت النحيل » والقدرية المتشائمة فى « الفرافير » والعبثية فى «المهزلة الأرضية » وعنف القمع فى « المخططين »، وذلك فى موازاة « العملية الكبرى » وغيرها من الأليجوريات . وانتقل صلاح عبد الصبور من «حياتى وعود » إلى « عودة ذى الوجه الكئيب» (المنشورة فى يونيو ١٩٥٤) صاحب «الأنف المقوس » و « المشية التَّيَّاهَةِ » ، وذلك قبل عشر سنوات على الأقل من « مأساة الحلاج » و « مسافر ليل » ، وقبل أن يصل إلى « بعد أن يموت الملك » . وأخيرا ، انتقل أحمد عبد المعطى حجازى من « أغنية الاتحاد الاشتراكى العربى » إلى « مرثية للعمر الجميل » بعد أن أدرك ، متأخرا ، أنه لم يعد من مجد هذه البلاد غير حانة :

« ولم يبق من الدول إلا رجل الشرطة
يستعرض فى الضـــــوء الأخـــير
ظله الطويل تارة وظلّه القصير » .

وقل الأمر نفسه عن ألفريد فرج و ميخائيل رومان ومحمود دياب وعلى سالم وغيرهم كثير . فاللافت للانتباه أن مستويات الرمزية فى الأدب العربى، فى مصر ، كما كانت فى الأدب العربى قديما ، تسير فى تناسب

طردى مع ارتفاع معدلات القمع الذى مارسته الدولة على المواطنين . وعندما انتهى الأمر بهذه الدولة إلى كارثة ١٩٦٧ ازدوجت « الرمزية » و«العبثية » ، وانسربت كلتاهما فى الإنتاج الأدبى للأجيال الجديدة التى بدأت الكتابة مهوّسة بما حدث فى العام السابع والستين ، وقبل أن يكتب إبراهيم عبد المجيد روايته الأولى « فى الصيف السابع والستين » .

وعندما يتأمل المرء استجابة الأدب إلى قمع الدولة التسلطية للمشروع القومى ، فى مصر ، لن يجد علاقة تناسب طردى بين هيمنة الرمز وتصاعد القمع فحسب بل يجد أن المؤسسة الأدبية الهامشية ، المعارضة ، كانت تستجيب استجابة التمرد الذى يستفز الطاقات المبدعة ، ويدفعها إلى التحدى ، فتراوغ القمع بالرمز ، لتوصل رسائلها المضادة إلى المتلقين ، فى خطاب أدبى هامشى ، هيمن على مدلولاته دال الحرية . وإذا كانت الأعمال الأدبية الرمزية قد تحولت إلى أشكال من المقاومة الإبداعية ، فإن هذه الأعمال حاولت تدمير أسطورة « التسلط » بأسطورة الإبداع ، فى المجال الأدبى المحدود ، الهامشى ، الذى تحركت فيه ، فخلعت عن عنف الدولة التسلطية براثنه ، وقامت بتعريته فى مرايا الكتابة . وما لبثت هذه الأعمال أن استغلت ضعف القبضة الحديدية لهذه الدولة ، فى أعقاب كارثة العام السابع والستين ، والانفراجة التى صحبت بداية المرحلة الساداتية ، فقامت بتحويل القمع الذى مورس على مبدعيها إلى موضوع لها ، وجعلت من فاعل القمع مفعولات لإبداعها، فأصبح « السجن » و « المسجون » و«أجهزة القمع » فى المعتقل السياسى و « المباحث » وعمليات التعذيب موضوعا تنجذب إليه الكتابة كما تنجذب الفراشات إلى النار . وأصبح رجل

الأمن : « المخبر » و « كبير البصاصين » و « العسس » و « السجان » . . إلخ مفعولات للكتابة، يناوشها الإبداع ليدين فعلها ، وتُسَمِّرُهَا اللغة فى الذاكرة لتحفر فعلها فى التاريخ ، حتى لا يتكرر . وذلك فى سياق أنتج أمثال «الزينى بركات » لجمال الغيطانى ، ودفع أمل دنقل إلى أن يكتب صلاته التى تقول :

أبانا الذى فى المباحث . نحن رعاياك . باق لك الجبروت .
وباق لنا الملكوت . وباق لمن تحرس الرهبوت .

وفى هذا السياق نفسه ، تحولت « السيرة الذاتية » من نوع أدبى يضع الأنا» فى مواجهة ما يعوق تطلعها إلى التقدم (على نحو ما رأينا فى « الأيام » لطه حسين) إلى نوع أدبى يسترجع لحظات القمع التى لا تفلتها الذاكرة ، فيضع الأنا فى مواجهة جلاديها ، وتغدو السيرة الذاتية ذكريات مريرة لما حدث « فى معتقل أبو زعبل » (إلهام سيف النصر) حيث تصادم «شيوعيون وناصريون » (فتحى عبد الفتاح) وتسارع ركض « الأقدام العارية » (طاهر عبد الحكيم) صوب « البوابة السوداء » (أحمد رائف) . وإذا توقف إيقاع الركض قليلاً اختلست الأصابع الدقائق لتكتب « رسائل الحب والحزن والثورة » (عبد العظيم أنيس) أو « رسائل سجين سياسى إلى حبيبته » (مصطفى طيبة) أو « مذكرات فى سجن النساء » (نوال السعداوى) أو تكتب هذه الأصابع عن « السجن » الذى أصبح « دمعتين ووردة » (فريدة النقاش) .

ولكن إذا كان القمع قد فجر فى الأدب طاقة التحدى ، وقدرات الرمز على المواجهة ، ومراوغة « العبث » فى التوصيل ، فإن الأمر لم يكن كذلك فى

« الفكر » ، فأسطورة الأدب يمكن أن تواجه أسطورة القمع ، بما تنطوى عليه من شعائر ديونيسية ، وفانتازيات أورفية ، ومراوغات أليجورية ، ولكن عالم الفكر بما يلازمه من وضوح أبولونى ، وحسم عقلانى ، أو تساؤل مباشر ، أو بحث هادىء ، لا يستطيع أن يبدع فى علاقات القمع . فإبداع الفكر مرتبط بمناخ الحرية ، وإمكان المخالفة والمغايرة ، والخروج على القواعد الموضوعة ، ومن ثم تقبل طرح السؤال الذى يزلزل الإجماع ، ويعصف بالتراتب ، ويدمر احتكار المعرفة ، فالفكر فِعْلٌ مناقض للقمع بالضرورة ، وحضور أحدهما نفى لحضور الآخر بداهة . ومن هنا ، ظل الإبداع الرمزى للأدب يتناسب تناسبا طرديا مع اطراد خطى الدولة التسلطية فى القمع ، وظل الفكر يتناسب تناسبا عكسيا مع الاطراد نفسه .

وساعد على ذلك أن الجامعة ، المجال الحقيقى لإبداع الفكر ، قد اخترقتها الأجهزة القمعية للدولة التسلطية ، مع قرارات طرد الأساتذة ، ومع قوانين تنظيم الجامعات التى أسلمت زمامها إلى غيرها . وما بين طرد أكثر من خمسين أستاذا عام ١٩٥٤ وأكثر من ستين أستاذا عام ١٩٨١ ، تحولت الجامعة من مؤسسة مستقلة ، حرة ، من مؤسسات البحث العلمى ، إلى مؤسسة تابعة ، مذعنة ، تستجيب إلى أية إشارة من خارجها . وتترجم التراتب القمعى فى المجتمع إلى بطريركية عُمْرِيَّة فى مجال المعرفة ، واحتكارات نفعية فى مجال العلم ، ومجموعات تبريرية شارحة لقرارات الدولة فى علاقتها بالمواطنين . وحين نظرت هذه الجامعة إلى صانعى الأسئلة من أساتذتها باسترابة المستريبين ، وإلى الخارجين على الإجماع بنظرة الاتهام ، وإلى تمرد الطلاب وقلقهم بعين النفور وقرار التأديب ، تنكرت هذه الجامعة

لماضيها ، ونسيت التقاليد التى زرعها لطفى السيد وطه حسين ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين ومصطفى مشرفة وغيرهم .

وعندما وجد « المفكر » نفسه عاريا من الحماية ، ووجد « الوعى الضدى» نفسه مقموعا ، داخل الجامعة وخارجها ، وحيدا فى حضرة الواحد - الجهاز القمعى للدولة ، توقف المفكر عن الإبداع ، وتنازل الوعى الضدى عن « ضديته » ، واستبدل بسوء عاقبتها أمان « الإذعان » . واتجه المفكر إلى التبرير والمهادنة ، واتجه الوعى إلى الهجرة حيث المال أو الأمان . وجنح العقل المتمرد إلى الصمت عن الكلام ، الصمت بالمعنى الذى قصد إليه صلاح عبد الصبور ، حين قال :

« اللفظ حجرْ .
اللفظ منّية .
فإذا ركبت كلامًا فوق كلام .
من بينهما استولدت كلامْ .
لرأيت الدنيا مولودا بشعا .
وتمنيتَ الموتْ .
أرجوكْ ،
الصمتَ ،
الصمتْ » .

والقلة القليلة التى تأبت على الصمت ، على اختلاف اتجاهاتها ، وظلت محافظة على ما انطوت عليه من « وعى ضدى » ، فرض عليها أن تقضى أجمل سنى العمر وراء الأسوار ، فى المعتقلات ، وتنتقل من سجن الداخل

إلى سجن الخارج ، والعكس ، فلم تجد مجالا لتطوير أطروحاتها ، وتعميق فرضياتها ، وتأصيل نظرياتها ، أو حتى متابعة الفكر العالمى فى انقطاعاته المعرفية المتلاحقة .

ولم تكن النتيجة ضياع الوعى الذى تحدث عنه توفيق الحكيم فى كتابه «عودة الوعى » بل « إخفاق النخبة المفكرة المصرية » الذى تحدث عنه عبد الله العروى ، مطالبا بتحليله دون تسامح ، وبلا تشف ، لأن الكارثة المصرية كارثة العرب جميعا ، فيما قال العروى فى تقديم الطبعة العربية لكتابه « الإيديولوجيا العربية المعاصرة » التى صدرت بعد النكسة .

- ٥ -

ولقد كتب عبد الله العروى مقدمة الترجمة العربية من كتابه فى يوليو ١٩٧٠ ، بعد ثلاثة أعوام من « النكسة » وقبل شهر واحد من وقف إطلاق النار بين مصر وإسرائيل ، حسب خطة روجرز ، وقبل شهرين من أيلول الأسود ، وموت جمال عبد الناصر ، وبداية عهد السادات ، ومن ثم صعود ما أطلق عليه لطفى الخولى - ذات يوم - اسم « الساداتية » فى مقابل «الناصرية » . وكانت التسمية الجديدة علامة على مرحلة أخرى من مراحل الدولة التسلطية التى استبدلت بشعار « الاشتراكية العربية » « الاشتراكية الديمقراطية »، فانتهى الأمر بها إلى إضاعة « الديمقراطية » بعد أن أضاعت الناصرية حلم الاشتراكية . ورغم أن « الساداتية » حاولت أن تعيد ترتيب الثنائيات الضدية للناصرية ، وتخرج من بعض استقطاباتها العدائية ، وتنفتح على الآخر « الأمريكى » الذى وجدت لديه كل أوراق المستقبل ، فإنها ورثت عن « الناصرية » بنية الدولة التسلطية نفسها ، كما ورثت بنية

لتقابلات الثنائية نفسها ، تلك التقابلات التى ظلت تميز بين أهل الثقه وأهل الخبرة ، والرأى والرأى الآخر ، و « رب الأسرة » وبقية أفرادها ، على المستوى البطريركى نفسه .

ولقد عملت الأبنية الجديدة ، بعد تعديل أصولها القديمة تعديلا كميا فحسب ، على تشجيع « الإسلام السياسى » فى مصر ، وغضت النظر عن تصاعد هيمنة خطابه ، فى سياق العداء المشترك للناصرية . وإذا كان التصاعد الدال فى استخدام « الحجاب » و إعفاء اللحى علامة (سميوطيقية) على اتساع دائرة الاستجابة إلى هذا الخطاب ، منذ السبعينيات، فإن فى معانى « إعفاء اللحى» معنى مماثلا لمعنى الحجاب ، بما ينطوى عليه من دلالة « الستر » و « الوقاية » و « الإخفاء » و « التميز » ، أى كل ما يحول بين « الأنا» و « الغير » ، أو يحمى « الأنا » من حضور «الغير » فى علاقة تتضمن الاسترابة القَبْلية ، والتوجس المسبق ، والمصادرة التى تتخوف من أى انفتاح على « الآخر» أيا كان ما يندرج تحت مسماه . هذه الدلالة نفسها غير بعيدة عن المدلولات التى ينطقها خطاب الإسلام السياسى الذى لا يبعد كثيرا فى أصوليته عن أصولية خطاب الدولة التسلطية، والذى وجد ما يناصره فى « البترو إسلام » أو « إسلام النفط » الذى قامت بتصديره بعض دول مجلس التعاون الخليجى التى غدت مؤثرة بوفرتها الدولارية ، خصوصا بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، والتى حاولت أن تستبدل بمشروعها السياسى الاجتماعى الخاص المشروع القومى العام ، أو - على الأقل - تستبعد خطره عليها ، فى سياق أزمة اقتصادية طاحنة ، خلفتها دول المشروع القومى التسلطية لشعوبها العربية ، فى مصر وغيرها من الأقطار المشرقية والمغربية .

وهكذا ، وصلتنا أصداء « إسلام النفط » الذى لا يجاوز منطق التأويل الحنبلى لبعض الأصول الاعتقادية بما يحقق مصالح نموذج الدولة التسلطية (التقليدية) فى الخليج ، والذى تآلف مع أصولية « الإسلام السياسي » التى أخذت تتسع بقواعدها بعد أن توهم المشروع الساداتى أنها نصيره وأداته فى القضاء على فلول التقدميين وشراذم القوميين وبقايا الناصريين ، فقضت رصاصاتها على رأس المشروع نفسه ، فى مفتتح ميلودراما الرصاصات بدل الكلمات ، والضرب بالجنازير بدل المواجهة بالحوار .

وقد تآلف التأويل الأول لإسلام النفط مع التأويل الثانى للإسلام السياسى ، من حيث الهدف والآليات التنظيمية والأنساق الخطابية ، مع الأصولية الشيعية التى ارتفع إيقاع خطابها واتسع مجاله ، مع وصول الخمينى إلى السلطة فى إيران ، وتثبيت أركان « ولاية الفقيه » . وعمل على تأسيس هذا التآلف تشابه البنية المركزية التى تقوم على « إمام معصوم » بالمعنى الشيعى (الإمامى) الذى لا يختلف كيفيا عن الاتّباع اللازم للفقيه النقلى ، فى معنى « التقليد » الحنبلى الأشعرى ، وذلك فى سياق يحوّل المواطنين إلى أتباع طائعين ، مصدقين للفقيه ، أو للنخبة الدينية الجديدة (أمراء الجماعة) التى تزعم أن تأويلها هو التأويل الأوحد للدين ، وتطابق بين نصوصها التأويلية والنص الأول للإسلام ، إلى الدرجة التى تسقط تأويلها على الأصل، كما لو كان صوتها صوته ، وتفسيرها شريعته ، ومصالحها نواهيه .

وفى هذا السياق الجديد ساد خطاب التأويل الدينى متعدد الفاعلين والمنتجين . وأسهم فى انتشاره السقوط المأساوى المدوّى لدولة المشروع القومى التسلطية . وأكدّت سطوته ثروات النفط وبريق ذهبه الأسود . وبقدر ما استند هذا الخطاب ، فى توسيع مجاله ، إلى الأصول النقلية المضادة

للعقل ، فى تراثنا ، فإن المجموعات المنتجة له أفادت من تزايد نسبة الأمية فى الكثير من أقطار الوطن العربى ، والأزمات الاقتصادية المتصاعدة التى طحنت المواطن العربى ، ومناخ التغيير العالمى متسارع الإيقاع الذى قلب النظريات الكبرى (القديمة ؟!) رأسا على عقب ، وأخيرا نظرة الرعاية التى تنظر بها « مؤسسات » الدول التسلطية إلى هذه المجموعات ، ما ظلت بعيدة عن الاصطدام بها . والواقع أن مؤسسات تلك الدول تتعامل مع هذه المجموعات تعاملا يتضمن قدرا لافتا من المفارقة ، فهى تعاملها فى حنُوّ عندما تحتاج إليها ، وتقمعها فى عنف عندما تشعر بخطرها ، وتحارب خطابها بمثيله الذى ينطوى على الأصولية نفسها فى كل الأحوال .

وإذ يحاول مشروع الدولة الدينية ، الصاعد فى هذه السنوات ، أن يحل مَحَلّ دولة المشروع القومى ، أو دوله التسلطية تحديدا ، فإنه يستبدل بتسلطيتها تسلطيته وبآلياتها القمعية آلياته الإرهابية التى تلقى بالمعارضين جميعا فى حمأة « الجاهلية » التى لا تتباعد عن « تكفير » المخالفين من الزنادقة أو المبتدعة المحدثين . ويستبدل هذا المشروع بالهوية القومية التى تتسع لكل الأديان الهوية الإسلامية التى يبنيها منتجو خطاب هذا المشروع على أحادية التأويل الدينى ، فتجاوز هذه الهوية الوحيدة البعد معنى الشعور الوطنى والانتماء القومى ، بل تعاديها معاداة النقيض لنقيضه ، وتستبدل بمعنى الدولة المدنية الحديثة معنى الطائفية العرقية ، التى لا تعرف المساواة بين المواطنين أو الفصل بين السطات ، والتى تقوم بقمع المخالفين لها فى التأويل ، وتهميش المختلفين عنها فى العقيدة . ويختفى الحوار ليحل محله الصوت الواحد الذى يمتد أفقيا مع الفرد (الشيخ بدل الزعيم) إلى

المجموع (الأتباع بدل المواطنين) ويمتد رأسيا من الأعلى ، حيث مصدر المعرفة المؤولة ، إلى الأدنى ، حيث العوام (المستقبلون) الذين يتلقون المعرفة اتّباعا ويمارسونها تقليدا ، والذين لابد أن يستجيبوا بالتصديق والطاعة وإلا وقعوا فى المعصية .

وإذ يستبدل مشروع الدولة الدينية بتسلطية الدولة القومية تسلطيته الجديدة ، فإنه يستبدل بالتأويل المدنى (العسكرى) للقمع التأويل الدينى ، فيؤسس العنف على سند مما يراه بمثابة « الشرع » ويستبدل بعذاب السجن للمعارضين فى الحياة الدنيا اللعنة الأبدية فى جحيمى الدنيا والآخرة. بعبارة أخرى ، يستبدل مشروع الدولة الدينية بالثنائيات الضدية لدولة المشروع القومى التسلطية ثنائيات مماثلة فى البنية الوظيفية والآلية القمعية ، مضيفا عذاب الآخرة إلى عذاب الدنيا ، وذلك ليعلو بالاتبّاع على الإبداع ، وبالتقليد على التفكير ، وبالجواب القاطع على السؤال المقلق ، وبالتأويل الأوحد على تعدد التفاسير ، فينقسم المواطنون إلى فرقة ناجية فى مواجهة فرق ضالة ، ومسلم (نقلى) فى مواجهة مسلم (عقلى) ، أو مسلم فى مواجهة غير مسلم ، على مستوى المجتمع نفسه ، فيختفى معنى المواطنة، ويستبدل بالإخاء التربص بين أبناء المجتمع الواحد . وبدل أن يصبح الدين لله والوطن للجميع ، يصبح الوطن والدين جميعا لطائفة تحتكر معنى الدين ومصالح الوطن على السواء .

وعندئذ ، تختفى وحدة التراث القائم على التنوع بين الاتجاهات ، والتعدد فى الأديان ، كما تختفى وحدة الأمة القائمة على توازن المصالح بين الطبقات . وينقسم التراث ، بدوره ، إلى تراث مرضى عنه ، هو تراث الفرقة الإسلامية الناجية ، الأشعرية فى الأغلب ، فى مقابل تراثات الفرق

الضالة من المبتدعة والزنادقة والضالين المضلين (فى حالة المشروع التقلى ، السنى) من الشيعة والمعتزلة والفلاسفة والأزارقة والأباضية . . إلخ . الفرقة الناجية هى التى تطبع كتبها ، وتتناثر مطبوعاتها فوق الأرصفة ومع باعة الجرائد . والفرق الضالة تُحجب كتبها ، كى لا يراها المسلم المحجور عليه فى معرفته بتراثه ، إلى أن يطويها النسيان فلا يذكرها ذاكر . وإذ تتكدس فى معارض الكتب مطبوعات من مثل « تلبيس إبليس » و « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » و « الإبداع فى مضار الابتداع » و « اللباب فى فرضية النقاب » و « إلجام العوام عن علم الكلام » أو « ترجيح أساليب القرآن على أساليب يونان » . . إلخ ، تتقلص مؤلفات الكندى والفارابى وابن رشد ، فلا يعاد طبعها ، أو حتى يستكمل نشرها ، وتضيع كتب التوحيدى، وتستقبح كتب ابن عربى ، وتحجب كتب فقهاء الأباضية والأزارقة وغيرهم ممن أسهموا فى تراث المسلمين . ويغدو التراث القبطى المصرى ، كغيره من تراث غير المسلمين ، تراثا أجنبيا ، غريبا ، لا علاقة له بتراث هذه الأمة ، ولا يعرف عنه أبناؤها شيئا . وينطبق ذلك على التراث التنويرى ؛ كتب الطهطاوى وفرح أنطون وشبلى شميل وإسماعيل مظهر ولطفى السيد ، وغيرهم من رموز الاستنارة فى تاريخ هذه الأمة . وابحث فى المكتبات ، حولك ، وعند باعة الجرائد ، عن كتب أمثال هؤلاء ، فلن تجد سوى كتب عن : « العلاج الرباني للسحر والمس الشيطانى » و « عذاب القبر ونعيمه » .

وعندما ينتقل معنى الفرقة الناجية من المجموعة إلى المجتمع الواحد فى مقابل غيره ، يتحول المجتمع كله إلى فرقة ناجية كبيرة فى مواجهة المجتمعات

الأخرى التى يسقطها التقابل فى مهاوى الفرق الضالة ، أو تتحول الأمة الإسلامية إلى فرقة ناجية كبرى فى مواجهة الأمم الأخرى الضالة ، فى العالم ، فتنتقل الإنسانية من منطق « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » (١٣ / الحجرات) إلى المنطق الذى صاغه الشافعى - فيما يروى السيوطى - بقوله : « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس » . وعندئذ ، تنعزل الأمة الإسلامية عن التاريخ ، وتتقوقع الأمة (العربية ؟) فى منطق الإبداع الذى هو الوجه الآخر من منطق التبعية.

وإذ يفضى تحقق مشروع الدولة الدينية التسلطية إلى تحول المجتمع الواحد إلى ساحة حرب بين جماعات تكفر بعضها بعضا (وتتسلط عليها طائفة أو طبقة أو عشيرة أو أسرة ، تبرر مصالحها بالتأويل الدينى الذى ينتجه فقهاؤها فإنه يفضى إلى إلغاء معنى الدولة الحديثة ، فلا دستور ولا قانون ، ولا فكر ولا إبداع ولا تنوير ولا استنارة ، ولا حرية ولا عقلانية ، ولا سؤال ولا تفلسف ، ولا حرية بحث ولا استقلال جامعة ، ولا مساواة ولا فصل بين السلطات ، ولا ديمقراطية ولا معارضة ، لا شىء سوى الحاكمية لمن يدعيها لنفسه باحتكاره تأويل النصوص الدينية ، ويفرضها بأدوات القمع المادى وأساليب القمع الخطابى. وإذا تحقق ذلك فقل على تراث التنوير السلام ، وعلى أحلام التقدم العفاء .

- ٦ -

وتلك هى كبرى المحن التى يواجهها التنوير، والتى لابد أن يجاوزها بأن

يواكب مشروعا جديدا ، يفيد من كل أخطاء الماضى ، ويستوعب كل متغيرات الحاضر ، ويستشرف كل أحلام المستقبل . وتلك مهمة الجميع . وليست مهمة طائفة دون أخرى . ومعركة الجميع بلا تراتب أو احتكار . وأول خطوة فيها هى البداية برفض القمع واحتكار المعرفة ، والافتتاح بالحوار واحترام حق المخالفة ، فتلك أول درجة من درجات الصعود صوب المستقبل :

« الزمن المطلق للأنسام لتحمل حبات الخصب السحرية .

وتفرقها فى أرحام حدائقنا الجرداء المختومة بالعقم» .

٣

إضـــــاءات

دعوة إلى الحوار (*)

الحوار - دائما - لغة الأكفاء ، الواثقين بأنفسهم ، الراغبين فى تطوير أنفسهم ، الطامحين إلى توسيع آفاق معرفتهم ، المؤمنين أنهم لا يمتلكون المعرفة المطلقة أو اليقينية بل المعرفة النسبية التى تغتنى - دائما - بالتفاعل . وثقة المحاور بنفسه لا تعنى أنه المالك الوحيد للحقيقة ، أو صاحب العلم اللَّدُنِّى الذى لا يدانيه أحد ، أو العارف الأوحد الذى لابد أن يتعلم منه الآخرون الذين لابد أن يكونوا أدنى منه ، أو كاهن الإيديولوجيا الذى يمتلك صكوك البراءة أو مراسيم الإدانة ، كأنه الصورة المقلوبة للملتحى الذى يقذف من حوله بصفات الكفر أو الإيمان . إن ثقة المحاور بنفسه تعنى ثقته بغيره ، كما تعنى أنه لا يمتلك القدرة - وحده - على صنع المعرفة، فالمعرفة نتاج مشترك يجاوز الفرد ، والفرد لا يتعرف شيئا إلا فى فعل جدلى ، تجاوز فيه الأنا نفسها إلى غيرها ، حيث يقع الآخر الذى يسهم فى صنع معرفة الأنا . هذا الفعل الجدلى يبدأ بحوار الفرد مع نفسه ، ويمتد إلى حواره مع غيره .

والبداية فى الحوار هى احترام كل طرف لنظيره ، وتسليمه الضمنى أن ما لدى الأنا لا يعلو على ما لدى الآخر ، والعكس صحيح بالقدر نفسه ،

(*) افتتاحية إبداع ، القاهرة ، أغسطس ١٩٩٢ .

فالحوار لا يعرف العلاقة بين الأعلى والأدنى بل العلاقة بين الأكفاء ، هؤلاء الذين يعرفون أن العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس ، كما قيل عن ديكارت الفيلسوف . وناتج الحوار هو ناتج الفعل الجدلى ، تغيير نوعى فى الأطراف المتحاورة ، المقابلة ، المتعارضة ، تغيير يجعل من نقطة النهاية مخالفة لنقطة البداية حتما ، ذلك لأن فعل الحوار نفسه ، كفعل الجدل ، يؤلف بين عناصره المتقابلة الواقعة بين أطرافه المتعارضة ، ويصوغ منها ما يستوعب الأطراف كلها ويجاوزها ، صانعا بذلك بداية أخرى لحوار آخر ، لا يكف عن التحول والتولد .

ولعل فى ذلك علامة أخرى من علامات الحوار ، فهو فعل لا ينقطع ، أو يتوقف . إنه الفعل الذى لا يعرف النهايات المغلقة ، ولا ينتج الإجابات الجاهزة ، ويرفض المسلمات المطلقة . إنه الفعل الذى ينطوى على تحول مستمر ، صاعد ، لا يكف عن توليد السؤال من الإجابة ، والانتقال من خنوع القناعة ، وإذعان التصديق ، وتبلد التسليم ، وجمود التقليد ، إلى توهج الرغبة فى الاكتشاف ، وتوثب العقل الذى لا يكف عن السؤال ، وتوتر المعرفة التى لا تعى لنفسها ضفافاً تحدّها .

وإذا كانت عملية الحوار تتنافر بطبيعتها مع الإجابات الجامدة ، والمسلمات المتحجرة ، والأنساق المطلقة ، وهيراركية العارفين ، وكهنوت الآباء المقدسين ، فإن هذه العملية تنفى نقائضها التى تكبح حركتها ، وتقاوم ما يحد من قدرتها بما تؤسسه من وعى ضدى ، يرفض صفات الإطلاق والتسليم والتقليد ، والخنوع والإذعان ، وكل ألوان التسلط والإرهاب .

وبديهى أنه لا حوار دون حرية ، أعنى الحرية التى يتجاوب فيها الفرد مع المجتمع ، وتحكم العلاقة بين المبدع والمتلقى ، وأشكال الخطاب بين المفكر والمفكر . الحرية التى تنتقل من خارج الفرد إلى داخله ، والتى تختفى معها كل القيود السياسية والاجتماعية والفكرية والإبداعية . إن منطق الحوار يبدأ من المنطقة التى لا تنطوى على تسليم بشىء سوى حق العقل فى أن يختار لنفسه فعل معرفته ، وأن يصوغ مدى هذا الفعل بملء إرادته ، وأن يؤسس معرفته (أو يصنعها ، أو ينتجها) بنفسه وبقدرته التى هى علامة خلقه وشعار إبداعه ، فلا معرفة خارج صنع الإنسان واختياره . واختيار المعرفة يعنى اختيار غايتها وقيمتها التى لا تفارق الوعى المتجدد بضرورة الانتقال بالإنسان من مستوى الضرورة ، حيث لا حوار ، إلى مستوى الحرية، حيث الحوار ولوازمه الإبداعية .

وإذا كان فعل الحوار لا يغتنى إلا باغتناء الوعى بالحرية، فإن ثمار الحوار لا تزدهر إلا فى المجتمعات التى تنعم بالحرية بكل أشكالها ، حيث السلطة السياسية التى لا ترى نفسها وصية على أغلبية مسلوبة القدرة على الاختيار ، وحيث السلطة الدينية التى لا تقوم على تسلطية الاتجاه ، وحيث الحياة الثقافية التى لا تعرف الارهاب الذى تغطى به مجموعات المصالح على احتكاراتها ، وحيث وسائل الإعلام التى لا تعرف لغة الصوت الواحد ، وحيث طوائف المثقفين التى تعرف أن دفاعها عن حريتها فى التعبير والإبداع يبدأ بدفاعها عن حرية غيرها .

ويقدر غياب الحرية فى المجتمع يغيب الحوار ، وتسود لغة الصوت الواحد التى هى المقدمة الطبيعية للغة الإرهاب . وإذا كان الإرهاب إلغاء

لوجود الآخر ، ونفيا لحضور العقل ، أو فعل اختيار المعرفة ، فإنه يبدأ من حيث ينقطع الحوار ، ومن حيث تشيع مخدرات التسليم والتصديق ، ومسكنات الإذعان والاستسلام ، ومبررات بطريركية الفكر أو مطريركية الثقافة . إن الإرهاب يتولد من رفض لغة الحوار وشروطه ، أى من تسلطية الصوت الواحد ، من الإيمان بأن ما تقوله وحدك هو الحق ، وأن الحق ملك خاص لك ، ومن التسليم بأن فردا ما ، فكرا ما ، زعيما ما ، يمتلك ما يجعل منه الأعلى ويهبط بالآخرين إلى الدرك الأدنى ، كأننا إزاء مجلى النبى الملهم ، أو الصورة البشرية للحقيقة الكلية .

وليست الرصاصة أو السيف أو الخنجر هى وحدها أسلحة الإرهاب ، فثم الكلمة والكلمات التى تحشد دلالات العنف ، وتشيع الرعب ، فتولد الإذعان والاستسلام . أعنى لغة القمع التى تسود مفردات الاتهام بدل مفردات السؤال ، وأساليب الجزم بدل أساليب الشك ، وعبارات ادعاء المعرفة بدل عبارات الرغبة فى التعرف ، وصيغ الأمر بدل صيغ الفهم . هذه اللغة تسود المجتمعات التسلطية ، فتعكس علاقة السلطة السياسية بالمحكومين ، وعلاقة المؤسسة الاجتماعية بالفرد ، وعلاقة المنظومة الدينية برعاياها ، وعلاقة مؤسسات الثقافة بمنتجيها ، ومنتجى الثقافة بمتلقيها . وانتشار هذه اللغة علامة على غياب الحرية ، وعلى غياب الشروط المؤسسة لعملية الحوار وفعله الخلاق فى آن .

وللأسف ، فإن الحوار يختنق فى مجتمعاتنا لأنه لا يتنسم هواء الحرية النقى . إنه يعيش فى مناخ لا يقل تلوثا عن هواء مدينة القاهرة . وكلنا يشاهد أسباب التلوث . ويعاينها ، سياسيا واجتماعيا وفكريا وإبداعيا .

وبدل أن نقاومها ، فإننا نستسلم لها ، كأننا فى حالة تواطؤ ، أو حالة خَدَر. وآية ذلك أن اختناق الحوار ينعكس ما بينه الأعلى والأدنى ، أفقيا ورأسيا ، كما تنعكس الصور على المرايا المتوازية المتقابلة .

والمؤكد أن هذا الاختناق هو واحد من أهم أسباب تخلفنا ، وسر مصائبنا، وأحد مبررات الشكوك التى تساورنا حين تفكر فى مستقبلنا الثقافى . لقد كان طه حسين يحلم ، منذ أكثر من خمسين عاما ، أن يأتى يوم يرى شجرة الثقافة المصرية باسقة ، عالية ، قد ثبتت أصولها فى أرض مصر وامتدت فروعها وأغصانها فى كل وجه ، وأظلت ما حول مصر من البلاد بما تحمله من ألوان العلم وضروب المعرفة وصنوف اللذة الفنية على تنوعها . هذا الحلم الجميل أصبح منفيا ومقموعا ، تتهدده أخطار كثيرة من الداخل والخارج ، تنهشه أنياب التسلطية السياسية ، وأظافر التبعية ، ومخالب الإرهاب الدينى ، ولزوجة النفط . ولكن مهما عددنا الأخطار ، فإنها تبدأ وتنتهى عند غياب الحرية (بمعانيها المتعددة) الذى تختنق فيه لغة الحوار ، فتختنق باختناقها قدرات الإبداع والخلق ، ويجف النسغ الذى ترتوى منه أفرع شجرة الثقافة وأغصانها الممتدة ، التى كان يحلم بها طه حسين .

ولا سبيل إلى استعادة حلم طه حسين ، وتخليصه من الأخطار التى تهدده ، بل تطويره ، إلا بمقاومة الإرهاب الذى يخنق الحوار داخل الوعى وخارجه . وبداية ذلك أن ندرك أن الوعى الذى يعانى الإرهاب ، فى غياب الحرية ، يستلب من قدراته الحوارية ، فيستسلم للإرهاب شيئا فشيئا ، ويتقبله بوصفه حضورا طبيعيا ملازما لدورة الوجود ، بل حضورا دائما ، فينقله دون أن ينتبه ، فى حالة يمكن أن تبدأ بنوع من المازوكية التى تتحول

إلى نزوع سادى ، هو الوجة الآخر من الوعى المستلب الذى يغدو نتيجة للإرهاب وسببا له . بعبارة أخرى ، إن الوعى المستلب الذى يعانى الإرهاب (فى بعض اللحظات التاريخية التى يسودها تسلط فاجع) يعكس الإرهاب الذى يعانى منه . وبدل أن يقاوم هذا الوعى الإرهاب ، أو يواجهه ، فإنه يعكسه على صفحته ، كأنه مرآة سلبية ، تستقبل على صفحتها ما لا تملك سوى أن تعكسه . هكذا ينقل الوعى المستلب الإرهاب بدل أن يواجهه ، ويعكسبه بدل أن يقضى عليه ، ويصبح هو الضحية التى تتحول إلى جلاد ، لأنها امتصت خصائص الجلاد فى إذعانها له ، فأصبح لها وجهان : مازوكى وسادى .

ويبدو أن هذا هو سر ما نراه فى جوانب حياتنا المتعددة ، إذ بدل أن يقاوم الضحايا جلاديهم فإنهم يتحولون إلى جلادين يتلذذون بتعذيب أنفسهم ، كأنهم تجسيد حى لما وصفه صلاح عبد الصبور ذات مرة بأنه زمن المقتولين القتلة . إن الوعى المستلب لا يواجه أسباب استلابه ، ولا ينفى عنه هذه الأسباب . ولا سبيل أمامه لتحقيق ذلك إلا بفعل الحوار ، الفعل الذى يبدأ بأن يحوّل أسباب الاستلاب إلى موضوع لذات ، فاعلة ، إزاء موضوعها . لكنه ، عادة ، يستسلم لأسباب استلابه ، ويعكسها ، فيتولى إرهاب كل من يحاول مقاومة استلابه .

وآية ذلك أن منتجى الثقافة ، على المستوى الثقافى ، بدل أن يواجهوا الدولة والمؤسسات والأجهزة التى تسلبهم المناخ الذى يساعد على الإبداع ، والتى تسهم فى إلغاء لغة الحوار ، يواجهون أنفسهم بالاتهام والإدانة ، ويسممون حياتهم بالقمع اللغوى والإرهاب الفكرى . وبدل أن يواجه

المبدعون المتسلطين على الهيئات الثقافية التى لا تمنحهم المنابر التى يمكن أن تعكس إبداعهم ، يواجهون أنفسهم ، ويتلذذون بتعذيب بعضهم البعض . وذلك فى حالة من التواطؤ اللاواعى ، الجمعى ، التى يرضى عنها الكل فيما يبدو . وهى حالة يستمد منها الإرهاب نسغه الذى يمده بالقوة والتضخم ، فينتقل فعل الإرهاب من ذوى اللحى فى الأزقة المعتمة إلى الأفندية فى المنتديات والمقاهى .

إننا جميعا ننطوى على أحلام للثقافة المصرية ، لا تقل أحلام طه حسين ، ونتطلع إلى ثقافة عربية جديدة ، تبدأ من هذه الأحلام وتجاوزها ، فى نسيجها الذى يستوعب متغيرات العصر ، ويعى شرائط المستقبل . وإذا كنا نحلم بثقافة مصرية ، هى كيان فاعل فى الثقافة العربية ، فلنبحث عن كل ما يمنع الحلم من أن يغدو كابوسا ، ولتفعل كل ما يسهم فى تحويل الحلم إلى حقيقة . وأول ذلك هو مواجهة الإرهاب الذى أخذنا نشعّه ونعكسه دون أن ندرى . إن علينا أن نجاوز صيغة الإخوة الأعداء التى تقوم على مفارقة الضحية / الجلاد ، إلى صيغة تنفى الوعى المستلب بوعى نقيض . والبداية هى الحوار . الحوار الذى يبدأ بالأنا ولا ينتهى بالآخرين ، بل يبدأ بهم ومعهم دورة جديدة خلاقة ، تتولد عنها دورة أخرى ، فى عملية لا تكف عن الحركة والخلق .

إن الحوار فعل يخصب الإبداع ويولده ويتولد به . وهو - وحده - مظهر العافية ، ولغة الأكفاء ، وعلامة الذين يبحثون عن مستقبل أفضل ، وشعار الذين يؤسسون لإبداع لا يكف تجدُّده عن التوهج .

- ٢ -

ولقد ظل كل الكتاب الكبار على وعى بهذه الحقيقة ، بل إن وعيهم بها كان شرطا ملازما لعنصر القيمة الذى انطوت عليه كتاباتهم . ولذلك ، فإننا عندما نتحدث عن أهمية الحوار ، وعن ضرورته ، فإننا نتحدث من داخل التقاليد الخلاقة التى ننتمى إليها ، سواء فى ثقافتنا ، أو فى ثقافة غيرنا . هذه التقاليد ترتبط بأدب المناظرة والجدل فى تراثنا القديم . وترتبط بمعنى « التسامح » وتأكيد حضوره بوصفه شرطا من شروط الحوار ولازمة من لوازمه فى تراثنا القريب . ولم يكن من قبيل المصادفة أن النهضة العربية ، فى تطلعها إلى التحديث ، وسعيها لتأصيل الدولة المدنية وترسيخ المجتمع المدنى ، أكدت مفهوم التسامح ، بوصفه مفهوما ملازما للدولة المدنية التى تقوم على حق الاختلاف ، والمجتمع المدنى الذى يزدهر بقيمة الحوار .

ولم يكن من قبيل المصادفة أن يختتم فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) القرن التاسع عشر بإصدار مجلته « الجامعة » التى استهلت أفقا جديدا ، فى نهاية عامها الأول ، وتطلعت إلى مطلع القرن العشرين آملة فى ميلاد جديد للإنسانية ، ومستقبل سعيد للبشرية .

ولقد أكد فرح أنطون هذا البعد فى افتتاحية الجزء العشرين من السنة الأولى على مجلته (وقد صدر فى الإسكندرية أول يناير سنة ١٩٠٠) . وكان عنوان الافتتاحية « القرن العشرون » . ويتحدث فيها فرح أنطون عن منجزات القرن التاسع عشر السياسية والأدبية ويختتم افتتاحيته بأن يتوجه إلى القون العشرين فى يومه الأول قائلا :

« أملنا الآن موضوع فيك يأيها القرن العشرون . كن للإنسانية خيرا من أخيك القرن التاسع عشر . لا تصمم أن يحدث ما حدث في أخيك من السيئات وكمّل كل تلك الحسنات . اسحق بفأس العقل والأدب والدين جراثيم الشر والفساد والرذيلة التى ظهرت فى القرن الماضى أخيك ، ومهّد للإنسانية طريق السعادة التى تنشدها فإنها قد تعبت فى طلبها دون أن تدركها . حتى إذا أكملت عملك وأتممت أجلك وقف أبناؤنا فى ختام أيامك الآتية وقالوا مؤرخين أعمالك : مبارك القرن التاسع عشر على ما عمل. ومبارك القرن العشرون على ما أكمل. فسر بأمان وسلام يأيها القرن العشرون » .

هذا الأمل الذى استهل به فرح أنطون اليوم الأول من هذا القرن الذى انصرم أو كاد ، هو الأمل الذى نتوارثه عن كبار الكتاب الذين صنعوا تقاليد الاستنارة والعقلانية فى تراثنا الحديث . وهى تلك التقاليد الخلافة التى ينبغى إنعاشها فى ذاكرتنا وذاكرة الأمة على السواء ، وذلك بوصفها تراثا له قدرته على التجديد والعطاء والخلق ، وبوصفها تراثا يمكن أن يدفع إلى الأمام ويطالبنا بالإضافة إليه .

وإذا كنت قد أشرت ، فى الفقرة السابقة ، إلى حلم طه حسين، فإن تأكيد حلم فرح أنطون ، فى هذه الفقرة ، ترسيخ للمعنى الإيجابى لهذه التقاليد . ولذلك أعود إلى « المجلة » التى استهل بها فرح أنطون هذا القرن . وأتوقف منها على مقال دال بعنوان « الكتاب الشرقى وحاجاته الجديدة » ، حيث ويبدأ فرح أنطون هذا المقال بتوضيح أن لكل عصر حاجاته ، وأنه لو كان عصر اليوم قد بقى كما كان لجاز أن يقال لأدباء اليوم : تحدوا سابقيكم

واقتدوا بمتقدميكم ، وحينئذ كان هذا الاقتداء أمرا معقولا مقبولا . ولكن العصر قد تغير . ونحن نشهد بدايات قرن جديد . وهو قرن سيكتمل فيه انقلاب الأدب والعلم من قبرهما القديم الذى كان يحصرهما فى طبقة واحدة للتسلية والطرب ، ليندفع كلاهما إلى جميع الطبقات لتحقيق أهداف عامة ، تقترن بعدالة توزيع المعرفة والمتعة على الجميع . وسوف يؤكد هذا التحول أن رواج الأدب لن يكون متوقفا على طرب أمير ، أو رضا ملك أو خليفة أو سلطان، بل على تأثير أقوال الكاتب فى الجمهور الذى غدا الغاية الأخيرة للأدب والأدباء .

وإذا كانت وظيفة الكاتب أن يحسن التأثير فى هذا الجمهور ، فلابد أن لا يغيب عن وعى هذا الكاتب الإبداعى أنه يكتب لمجموع هذا الجمهور وليس لطبقة واحدة ، فيتوجه بخطابه إلى الكبار والصغار ، الأغنياء والفقراء، الرجال والنساء ، التجار والصناع والأدباء . لقد منحه الله الموهبة لا ليجعلها وقفا على فرد واحد ، أو فئة أو طبقة أو جماعة واحدة ، أو مذهب دون غيره ، فإنه بذلك ينقض العهد الذى أخذه على نفسه ، وعاهد به خالقه ، حين تلقى تلك الموهبة من يد العناية الإلهية . وعليه أن يختار :

إما رعاية الحاكم وقيوده الذهبية ، أو معيشة الحرية مع الأمة . ولا ريب أن أولئك الكتاب الذين يتزاحمون على أبواب الحكام ليستدروا منهم ألوف الدراهم والدنانير ، تلك الأموال المستلبة من دماء الشعوب والأمم بطرق مختلفة ، لو علموا أنهم وجدوا لمساعدة الشعوب والأمم ، لا لمساعدة ملوكها على ابتزاز أموالها ، لعلموا أنهم أضاعوا مواهبهم فى غير وجوهها ولم يأكلوا مالا حلالا .

وبعد أن ينتهى فرح أنطون من إثبات أن أول أغراض الأدب والعلم هو ترقية الأمم وإنهاض الشعوب ، فإنه يرتب على هذا الإثبات ضرورة التعريف بحاجات الكاتب الشرقى الجديدة فى هذا العصر . هذه الحاجات متعددة عند فرح أنطون . أولاها الجرأة والحرية ، فالكاتب لابد أن يواجه مجتمعه المواجهة الجسور التى لا تخيفها التقاليد السلبية ، أو تقمعها وسائط الإرهاب العقلى . وثانية هذه الحاجات مرتبطة بما تستلزمه الحرية من مناخ يشجع عليها ويؤكد حضورها . وهنا ، يتحدث فرح أنطون عن « التسامح» الذى كان يدعوه التساهل . ويبدأ الحديث بسؤال يقول : ماذا يحل بالأفكار فى الشرق إذا كان كل كاتب فيه يبسط آراءه بكل حرية دون مراعاة ما هو معروف من تعدد العناصر ؟ ويجيب فرح أنطون قائلا إنه لا يحل بالأفكار سوء ، لأن التساهل كالماء يخمد كل حدة وكل نزق . وليس المراد بالتساهل عند فرح أنطون أن يكون ما يكتبه الكاتب موافقا لكل الآراء وكل العناصر وكل المذاهب . كلا ، إن هذا النوع من التساهل يفنى قوى الكاتب ويذهب بتعبه أدراج الرياح ، ويشوه الحقائق أقبح تشويه فيما يؤكد فرح أنطون . إن الكاتب الشرقى يكتب للجميع حقا ، يكتب للمصرى والشامى والجزائرى والتونسى والهندى والفارسى والأفغانى والقوقازى . . إلخ . ولكنه حين يتوجه إلى هؤلاء بالكتابة ، فإنه لا يفارق ما يؤمن به من أن وظيفته هى الكشف عن الحقيقة لا تمويه الكلام إرضاء لهذا أو ذاك . إن وظيفته أن يقول الحق ، وينطق بالصدق فى أى جانب كان . لكن يشترط عليه فى ذلك شرط لابد منه ، وهو أن يترك دائما للقارىء الحكم فى المسائل التى يبسطها ، لأن القارىء لا يحب أن تضغط عليه لتقنعه . وإذا كنت

تطلب منه التساهل فيجب عليك أن تعلمه ذلك بالقدوة ، أى أن تكون متساهلا فى آرائك ، لأن القدوة خير المعلمين .

> « إذن لا تضع آراءك وأقوالك فى منزلة الحق الأبدى الذى لا يجوز لأحد مسه، فإن لكل إنسان نظرا ومذهبا فى الأمور . ومتى احتكت هذه المذاهب والآراء بعضها ببعض فلا يبقى منها مع الوقت إلا أفضلها . وهذه الطريقة الوحيدة لنشر الحقائق والمبادىء نشرا فعليا بين الناس وترقية العقول عن الأشياء المألوفة الراسخة فى النفوس بحكم العادة . وكن على ثقة من أن كل العناصر التى ذكرتها تقرأ أقوالك ولا تستاء منها إذا راعيت هذا الشرط ولو وجدت فيها ما يسوء لأنها تعلم أنك لا تقصد بها سوءا ولا سيطرة على عقولها فيما تكتب وإنما تقصد بسط الآراء والمبادىء بعضها بجانب بعض طلبا للحقيقة فى أى جانب كانت » .

تلك كانت كلمات فرح أنطون فى مطلع هذا القرن ، كلمات تعلمنا أنه ما من أحد يمتلك الحقيقة النهائية ، وأن المعرفة كلها نسبية ، وأن ما نراه من زاوية قد يراه غيرنا من زاوية أخرى ، وأن حق اختلافنا عن غيرنا فى الرأى لا يقل عن حق غيرنا فى الاختلاف عنا ، وأن مخاطبة القارىء ينبغى أن تقوم على احترام عقله ، وعلى احترام حقه فى الاختلاف حين يقرأ . هذه الكلمات لا تختلف كثيرا فى دلالتها عن دلالة الحرية بوصفها الحاجة الأولى للكاتب ، فهى وجهها الآخر لا أكثر ولا أقل . وهى - من ناحية أخرى - مقدمة منطقية تترتب عليها الحاجة الثالثة التى تنص على ضرورة أن يحب الكاتب صناعته ويولع بها لذاتها ، أى لما تنطوى عليه من قيمة وأهمية فى الحياة .

وتلك نتيجة ترتبط بالحاجة الرابعة والأخيرة وتختص بضرورة عمق معرفة الكاتب بما يكتب . وتتصل بالكيفية التى يصوغ بها هذا الكاتب أفكاره . وهى حاجة تتجاوب والحاجة الثالثة فى تأكيد علاقة الكاتب بجمهوره وعلاقته بغيره من الكتاب فى الوقت نفسه . أعنى هذه العلاقة التى تنشد الارتقاء بالحياة التى تضم الكتاب والقراء معا ، والانتقال بهذه الحياة من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ، وفى الوقت نفسه ، إشاعة عدوى الحرية وإطلاقها من فعل الكتابة إلى فعل القراءة ، وذلك لتغدو الحرية ملكا للجميع وشرطا من شروط الحوار الذى يصونه مبدأ التسامح ويرعاه .

كيف نقع فى حبالة الخطاب النقيض ؟(*)

نبتعد عن روح الحوار ، أحيانا ، ونستجيب دون أن ندرى إلى آليات الخطاب السائد الذى نتمرد عليه ، فنتمثل هذه الآليات لا شعوريا ، ونعيد إنتاجها على نحو لا واع ، فنقع فى شباك الموقف الإملائى الذى نفرضه أو نحاول مواجهته بنقيضه الحوارى . ويبدو أن السبب فى ذلك يرجع إلى أمرين : أولهما العنف الذى يمارسه علينا الخطاب السائد الذى نحاول نقضه ، وما يقوم عليه من دوال قمعية ، ومنطوقات تسلطية ، وصيغ إرهابية . فحين تمارس لغة هذا الخطاب فعلها القمعى ، فى مجالاتها الأدائية وأبعادها الوظيفية ، وحين تصل هذه الممارسة إلى ذروتها الإرهابية التى توقعنا تحت تأثيرها ، وتفقدنا القدرة على المواجهة الجذرية لها، فإننا ننتقل من موقف الهجوم إلى الدفاع ، ومن منطق نفى العلة إلى منطق التعلق بالمعلولات . وإما أن ينتهى الأمر بنا إلى أن نصوغ آلية دفاعية هى صورة منعكسة من الآلية الهجومية ، الإملائية ، الأمرية ، للخطاب المضاد، أو ننتهى إلى التسليم والتصديق . وعادة ما يؤدى بنا الخطاب إلى هذه النتيجة معتمدا على ما يستجيب له ، أو يتدعم به ، من الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التى تنطوى عليها .

(*) جريدة الحياة ٢٥ يوليو ١٩٩٣ .

هذه الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية هى السبب الثانى فى الظاهرة التى أتحدث عنها ، ؛ ذلك لأن هذه الأبنية يقترن فيها عنصر النقل بعنصر الاتّباع، ويشيع كلاهما اتجاها إذعانيا تصديقيا ، على نحو نستجيب معه إلى ما يقال لنا - أو يطرح علينا - استجابة التقبل السالب ، فنأخذ قول الغير دون دليل ، ونميل إلى التسليم به دون بينة . وإذا كانت آليات النقل تتناقض مع عقلانية الاستجابة ، فى هذه الأبنية ، وتنفى عملياتها الفكرية النقدية ، وتستبعد ما تنطوى عليه من حيوية السؤال ، وتوثب المعاندة ، وروح الشك ، واختيار الدليل ، فإن منطق الاتباع يفضى إلى الخنوع بما يعززه من ميل إلى التصديق ، ويؤكده من نزوع إلى التقليد ، ويحتّمه من إلغاء للوعى الضدى الذى لا يكف عن مساءلة نفسه أو مساءلة غيره . وإذا كان منطق الاتّباع يشجع على الاستسلام لخطاب الآخر ، دون مطالبة بالدليل ، وعلى أن تغدو الأنا صورة منه دون معاندة فى الاستجابة، فإن آليات هذا المنطق تضع العقل موضع السطح العاكس الذى يتقبل ما ينعكس عليه ، سلبا ، دون أن يكون له تأثير فيه ، ودون أن يقاومه ، أو يسهم فى تحويل اتجاهه ومجراه .

ولكن إذا كانت سلبية هذا العاكس تتضمن معنى الحياد ، فتعكس دون أن تخلف أثرا ، ودون أن تعى أنها تعكس ، فإن الأبنية العقلية النقلية تضيف إلى هذه الصفة ما يؤكدها بلوازمها التى تترتب عليها ، وما يضاعفها بمشابهاتها التى تنقلها . إن العقل الذى تسيطر عليه أبنية الثقافة النقلية يأبى منطق الحوار ويتأبى على آلياته ، ويرفض ما ينطوى عليه هذا المنطق من تسامح ، أو يلازمه من تكافؤ ، فيستبدل بالحوار الإملاء ، وبالتكافؤ

التراتب ، ويعيد إنتاج منطق « الإذعان » الملازم للصيغ الأمرية ، المتوارثة فى أبنية الثقافة النقلية اللاشعورية ، التى تغدو نسغ عدائه للحوار ، ونفوره من التسامح الذى يمكن أن يقع بين أطرافه ، ومن ثم يضاعف توابع «التصديق » التى تنفى النقائض المعاندة للإذعان ، فى العمليات والآليات المولدة للثقافة النقلية ، والمتولدة بها فى الوقت نفسه . وإذ ينفى ذلك كل ما يعوق التصديق ، ويؤكد كل ما يقترن بالإذعان ، فإنه يضيف إضافة التولُّد المتكثر إلى كل ما يصل الإذعان بالخنوع ، أو يصل التصديق بالتسليم ، أو يربط بين الاثنين فى استجابة المفعول إلى فاعله المطلق ، أو المعلول إلى علته القاهرة التى يلازمها وجودا وعدماً فى خنوع سلبيته المتكثرة .

وعندما تتجاوب سطوة الخطاب السائد الذى نحاول التمرد عليه (خصوصا حين تقترن ممارسة هذه السطوة بالعنف الذى يفرض التصديق والتسليم على المستقبلين للخطاب) وسطوة الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التى ينطوى عليها وعينا الثقافى (خصوصا حين تعزز هذه الأبنية كل ما يستأصل المساءلة النقدية فى الاستجابة إلى ما ينقضها) ، نصبح أكثر طواعية فى التباعد لا شعوريا عن منطق الحوار ، والاغتراب عن ما يلزم عنه من تسامح ، فنغدو أكثر قربا من آليات الخطاب الذى نتمرد عليه ، دون أن نتنبه إلى أننا نتقبل آلياته ، وأكثر ميلا إلى أن ننتج - على المستوى اللاشعورى- خطابا شبيها بالخطاب الذى يقمعنا على المستوى الشعورى . وهكذا نستجيب، دون أن ندرى ، إلى ما تمردنا عليه ، ونعيد إنتاجه لاشعوريا ، بعد أن تمثلناه شعوريا ، وبعد أن وجد فى مكوّنات لا وعينا الثقافى ما يجانسه، ويضيف إليه ، ويؤكد حضوره المنعكس فينا .

وعندئذ ، تفقد قدراتنا العقلية صفاتها النقدية التى تؤكد وجودها بوصفها قدرات أو حضورا ، وتفقد طاقاتنا الإبداعية أهم سماتها الفارقة ، وهى الوعى الضدى الذى يقرع بالسؤال والشك كل شىء حوله ، والذى يخضع ذاته إلى المساءلة التى تجاوز بها الأنا حدودها المعرفية ، فتصل إلى ما يحميها من الوقوع فى شراك إيديولوجيتها الذاتية .

وعندما نفقد القدرة النقدية والوعى الضدى على السواء ، ولا ننتبه إلى هذا الفقد بسبب مراوغة الأبنية اللاواعيةللثقافة الموروثة ، وتأثيرها ، ونتيجة مخايلة الخطاب السائد الذى يمارس عنفه علينا فى الوقت نفسه ، فإننا نتحول إلى مفعول يحاكى فاعله لا شعوريا ، ونتمثل آليات الخطاب التى تمارس تأثيرها علينا ، ونعيد إنتاج هذه الآليات آليا .

وآية ذلك ما تجسده موافقنا ، فى هذه الحالات ، أو يصوغه خطابنا إزاء الممارسات الواقعة عليه ، من استجابات تنبنى على آليات دفاعية ، وعلى عمليات عقلنة وتبرير ، هى استجابات دفاعية أخرى ، إزاء عنف الخطاب السائد ، استجابات تنسرب فيها معانى التسليم والإذعان التى تسيطر على عملياتها تدريجيا ، لأنها تولدت ، إبتداء ، من شراك المحاكاة اللاشعورية لنقيضها الذى خايلها بسطوته ، وأوقعها موقع المفعول المذعن لعنف ممارساته الخطابية ، فواجهته بما يعكس سطوته ، وقابلته بما هو بعض صورته .

يحدث ذلك عندما يتوسل منتجو الخطاب المضاد بآليات العنف اللغوى التى تلازم الأجهزة القمعية للدولة التسلطية ، أو تنتجها الأجهزة الإيديولوجية لهذه الدولة ، بما يؤكد الحضور التخييلى لدوال المدلولات التى

يتضمنها هذا الخطاب ، وبها يدفعنا إلى الاستجابة بواسطة آليات مقابلة لا تجاوز دائرة الاستجابة الدفاعية . وتنطلق هذه الاستجابة من مولدات الخطاب النقيض في الأغلب الأعم ، ومن أولوياته الدلالية التي يفرضها خطابه ، ويمنحها وحدها صفة الحضور ، فيجعل من منطق الدفاع نفسه حاشية على الهجوم ، أو صورة منعكسة مسقطة من دواله . وبدل أن نواجه دوال هذا الخطاب بوعى ضدى ينقضها جذريا ، أو ننقضها بدوال ثوان تضع الأولى موضع المساءلة فى الوقت الذى تفكك السياقات المركزية لحضورها ، نذعن إلى الدوال الأولى إذعانا سلبيا ، ونواجهها بما هو من جنسها الذى يدعمها ، أو يعيد إنتاجها ، فيضعنا فى دائرة حضورها هى لاحضورنا نحن .

وآية ذلك ما نقوم به ، كثيرا ، حين نواجه ما يوقعه علينا من عُنْفٍ خطابُ بعض المجموعات التى تزعم الحديث باسم الإسلام ، أو تدعى سلطة احتكار فهم نصوصه أو تأويلها . وتجاوز ذلك إلى أن تفرض علينا مافهمت ، أو تأولت ، بوصفه الحقيقة المطلقة ، والسبيل الوحيد الصحيح الذى لابد من اتباعه دون سواه ، نافية حق الاختلاف فى الفهم ، منكرة تكافؤ العقول فى التأويل ، محرِّمةً ما أحلّه الله لعبادة من فوائد الاجتهاد وإعمال العقل . وعندئذ تستبدل بالحوار الإملاء ، وبالعقل النقل ، وبالمجادلة بالتى هى أحسن الإخافة بالتى هى أقمع ، وبعقلانية اللغة عنفها التخييلى . أعنى ذلك العنف الذى تتحول به علاقات الدوال إلى صيغ قمعية ، وظيفتها إيقاع التصديق ، وإشاعة التسليم ، وإبقاء المستقبِل لها أو المنفعل بها فى أسر دائرة المقصود منها .

هكذا تخايلنا هذه المجموعات بمسمياتها اللغوية التى تقصر المسمى «الإسلامى» على جماعة دون غيرها ، وفى الوقت نفسه توهم بنفيه عن المخالف لها ، فى دائرة الإسلام نفسه . وذلك فى عملية تخييل لغوى تنطوى على إثبات المسمى لطرف أو نفيه عن طرف مناقض ، وإيقاعه على مسمى مقصود إيهاما بإبعاده عن معارضه . وكالعادة فى عمليات التخييل اللغوى، فإن اللغة تقوم بعملية تمويه ، تنسحب معه الدوافع الحقيقية إلى مستوى الغياب ، تاركة مستوى الحضور لمراوغة الدوال التى توقع الاسم على مجموعة دون سواها . ففى إعلان التسمية ما يؤكد أحاديتها من حيث الإشارة المثبتة للعناصر التى تنفى العنصر النقيض وتستبعده .

وإذا استجبنا إلى هذا النوع من مراوغة الدوال ، فى غيبة الوعى النقدى اليقظ الذى ينقض العملية كلها بالسؤال الجذرى ، فإن الوقوع فى شراك الخطاب النقيض يبدأ من مجرد تقبل إطلاق التسمية ، والإنصات إليها بوصفها « تسمية » أحادية الجانب ، طبيعية ، كما لو كنا – نحن أصحاب الخطاب المضاد – لا تقع علينا التسمية الأحادية نفسها . إن تقبل إطلاق التسمية ، على هذا النحو ، يعنى الإذعان إلى ما تمارسه اللغة من عملية تخييل قمعى . وهى عملية تهدف إلى تسريب وعى زائف باللغة ، من خلال ما تحققه علاقاتها الدلالية المضمنة وغير المضمنة من استخدام قمعى للمسميات ، وبواسطة ما تقوم به هذه العلاقات من تحسين لما تشير إليه التسمية على مستوى الحضور ، وما تضيفه من تقبيح لما تستبعده على مستوى الغياب .

وبدل أن نحاول نقض هذه العملية التخييلية جذريا ، ونطلق فعل التسمية من أسر أحادية المسمى ، ونزيح الفعل نفسه بالكلية من مجرى

الفعل الخطابى ، نستجيب إلى المخايلة بما يشغلنا بإثبات إسلامية خطابنا فى مواجهة الخطاب المضاد ، وإثبات أن الخطاب المضاد ليس سوى تأويل متطرف نضع فى مقابله التأويل السليم . والأمر كله لا علاقة له بالإسلام ، من حيث هو نص إلهى ، يتجاذبه البشر جميعا تحقيقا لمصالح كل جماعة منهم ، مستخدمين فى ذلك التأويل الذى لا يجعل من تسمية الإسلام ذاتها فرقا بينهم وبين غيرهم من المسلمين إلا على سبيل التخييل والقمع اللغوى ، فمنتجو الخطاب الذى يتسمى باسم الإسلام أو ينسب نفسه إليه لا يفعلون ذلك إلا على سبيل القمع اللغوى الذى يقصر المسمى عليهم ويخلعه عن غيرهم الذين يضطرهم القمع إلى أن يبادروا بالدفاع عن حقهم فى التسمية بدل أن يزيحوها ، ابتداءً ، عن السياق .

وقريب من استخدام قمع التسمية استخدام قمع الصفة . وذلك ماثل فى ما نقرؤه أو نسمعه من صيغ العنف اللغوى فى الخطاب الذى يحيط بنا ، والذى يقرعنا بإرهابه . وآية ذلك ما تقوم به بعض المجموعات (المجتهدة) بإلصاق صفة الإسلامى بكل تأويلاتها (الاجتهادية) ، فى مقابل نفى الصفة عن كل اجتهاد مضاد . وفى ذلك تمارس لغة الخطاب دورها القمعى الذى يزيده سحر المجاورة التى تنقل هالة الصفة إلى الموصوف بها ، وتدنى به إلى حال من الاتحاد الذى يوقعه موقع الصفة نفسها . ومن ثم توقعنا الممارسة القمعية لهذه الصيغة ، فى تأثيرها علينا ، موقع العجز الاستهلالى عن مواجهة الموضوعات التى تسقط عليها الصفات الدينية سحرها الدلالى ، وتنقل قداسة الصفة إلى كل ما يتصف بها ، فتنفى عنه إمكان أن يغدو موضوعا للشك ، وتسلبنا القدرة على أن نضعه موضع المساءلة ، أو نراه فى

ضوء وعينا الضدى . ومن ذا الذى يجرؤ على أن يجادل فى موصوف استمد هالته من صفته ، وحل محلها فى عملية تخييل لغوى ، توقع طرفيها فى حال من الاتحاد الإيهامى . هكذا ، نسمع عن « الفن الإسلامى » و « المسرح الإسلامى » و « الاقتصاد الإسلامى » و « العلم الإسلامى » . . إلخ . وكلها صيغ تقوم استراتيجية القمع فى خطابها على وهم إيقاع الموصوف موقع الصفة على مستوى التخييل الخطابى .

وما يحققه سحر المجاورة الدلالية يحققه تخييل الإضافة التركيبية (النحوية) ، فتنتقل الهالة التخيلية من المضاف إليه إلى المضاف ، فى عملية إيهام تضفى على أى رأى ما ليس منه ، عندما تنسب الخطاب إلى ميزان الإسلام ، أو عندما يستبدل بميزان الخطاب المرتبط بمصالح بشرية ميزان الخطاب الذى يكتسب من الإضافة إليه صفات غير بشرية ، توقع القمع فى إرهاب الممارسة الخطابية . هكذا ، قرأنا وسمعنا عن « الحداثة فى ميزان الإسلام » ، وغيرها من الصيغ اللغوية التى تقوم على معايرة تخييلية ، معايرة توهم أن من يقوم بها منزّه عن الخطأ فيها ، وأن مفعولها أدنى من فاعليها ، وأن فاعلها يستمد هالته من اقترانه بهالة المضاف إليه فى الصيغة ، فيغدو حكمه غير قابل للنقض والإبرام . وبدل أن ننفى إيهام هذه الصيغة بنقضها من جذرها ، ونقوم بتعرية ما ينطوى عليه تخييلها من مغالطة دلالية ، وقياس غير برهانى ، نقع فى أسر الآلية المحركة لها ، ونستجيب إلى ما تقودنا إليه من استجابة .

وعندما توقعنا ألوان هذه الممارسة القمعية للخطاب فى شراكها ، وتخدر وعينا النقدى ، ننزلق إلى الموقف الدفاعى دون أن ننتبه . ونبدو كما لو كنا مطالبين أن نعلن انتسابنا إلى المسمى إلذى يبعده المختلفون معنا عن

دائرتنا، وأن نؤكد انتماءنا إلى قداسة الصفة التى ادعاها الموصوف لنفسه ، وأن نذعن إلى جلال المضاف إلى موضوع الخطاب الذى قد نختلف معه . وبدل أن نكشف عن العنف اللغوى الذى تنهض عليه العملية التخييلية للخطاب ، ونفضح الآلية الدلالية التى يتحقق بها التخييل لغويا ، نستجيب إلى الآلية نفسها ونعيد إنتاجها على نحو معكوس ، كما تفعل المرآة بالصور المنعكسة عليها ، فنبدأ بالانتساب إلى التسمية كأننا كنا خارجها ، وننفيها عن غيرنا بالطريقة نفسها التى صاغها هذا الغير ، أو نحاول قلب الترابط الدلالى بين الصفة والموصوف ، أو بين المتضايفين ، وننقل سحر الصفة من الخطاب المضاد إلى خطابنا المضاد ، غير مدركين أننا سقطنا فى حبالة الموقف الذى نرفضه، عندما انتهينا لا شعوريا إلى استخدام آليته ، واستبدلنا عناصره دون أن نستبدل بنيته .

هكذا ، تضعنا الآلية الدفاعية التى هى مجرد الوجه الآخر للآلية الهجومية، وإعادة إنتاج لها ، موضعاً مناقضا لما ينطوى عليه الهدف من خطابنا . ويغيب عنا أننا قد انتقلنا من موقع إلى نقيضه ، ومن منطق الحوار إلى منطق الإذعان . ويغيب عن بالنا أن الهدف من خطابنا ليس إسلامنا ، أو نفى صفته عن خصومنا ، بل تأكيد أن الإسلام نفسه ليس موضوعا لخطابنا ، وأن التخييل الذى ينقل حسن الصفات إلى موصوفاتها يظل تخييلا، فالحسن كالقبح صفتان ذاتيتان فى الأشياء من منطق المعرفة العقلانية الخالصة ، وعدواهما لا تنتقل إلى الموصوف بهما أو المضاف إليهما ، إيهاما ، إلا على سبيل التخييل الذى يستبدل بالقدرة النقدية (النقضية) للعقل الاستجابة التصديقية السالبة للنقل ، وبروح التسامح فى الحوار روح الإذعان فى الإملاء .

التعصب والدولة الدينية

لا تقدم دون حرية ، ولا نهضة من غير ديمقراطية ، ولا معنى لتقدم أو نهضة فى غيبة الدولة المدنية أو غياب المجتمع المدنى ، ذلك لأن التقدم نتيجة حرية الإبداع ، والنهضة تتحقق بإطلاق سراح الطاقات الخلاقة ، وإفساح السبيل أمام أقصى درجات الحوار التى تعنى أقصى درجات الاجتهاد التى تنطوى على المغايرة بالضرورة ، واحترام حق الاختلاف بالقطع ، والتسليم بأهمية التجريب فى كل الأحوال . ويرتبط ذلك بمبدأ أساسى من مبادىء الدولة المدنية هو مبدأ التسامح الذى يصونها من مزالق « التعصب » بكل أشكاله ، ويحميها من مخاطر الديكتاتورية بكل ألوانها ، ويحجب عنها شرور الاستبداد المدنى الذى لا يختلف فى آلياته عن آليات التعصب بكل تجلياته . وإذا كانت قمعية الدولة العسكرية قرينة الصوت الواحد الذى يتنزل من الأعلى إلى الأدنى فى الحكم المطلق للفرد (المهيب الركن) أو النخبة العسكرية (مجلس قيادة الثورة)، وقرينة مبدأ الإجماع الذى لا يسمح بالاختلاف ، والوحدة التى تنفر من التنوع ، فإن قمعية الدولة الدينية قرينة لوازم مماثلة ، تنطوى على التسلط الذى تفرض به فئة من البشر رأيها على غيرها قسرا ، باسم تأويل مخصوص للدين ، تأويل يصادر تأويلات الآخرين ويقمعها لصالح ما ينطلق منه من مصالح بشرية تعود إلى فئته .

والحق أن الصفة الدينية لا تلحق ما يسمى « الدولة الدينية » التى نسمع عنها ، فى هذه الأيام ، إلا من حيث ما تقترن به هذه الصفة من كيفية خاصة يتم بها تأويل النصوص الدينية الأولى (الأصلية) لصالح الصفوة الحاكمة فى هذه الدولة ، إما بواسطة رمز هذه الصفوة ابتداء ، حين يتحد الحاكم بالفقيه أو يتخذ سمت المؤول الدينى ، أو هيئة الإمام الذى يتوارث الأسرار المقدسة ، وإما بواسطة من ينتمى إلى هذه الصفوة أو يعمل فى خدمتها ، ممن يديرون الأجهزة الإيديولوجية لهذه الدولة ويحركونها لإنتاج معرفة تأويلية ، تبرر احتكارهم للمعرفة الدينية من ناحية ، وإنتاج تأويلات تؤكد مصالح الصفوة الحاكمة وتحفظ عليها مكانتها ، وتنفى عن كل من يناقضها أو يختلف معها صفات المواطنة أو حق الوجود من ناحية ثانية . هكذا ، ينشأ تضاد بين عالمين : عالم الفرقة الناجية التى يتجه أفرادها إلى رمز هذه الصفوة ويدينون له بالسمع والطاعة فيمنحهم الرضا والرضوان ، والبركة والغفران، ويخلع عليهم صفة الأتباع التى تعنى المواطنة التى تعنى - بدورها - السعادة فى الدراين . وذلك فى مقابل الفرقة الهالكة ، الضالة المضلة ، الموعودة بعذاب الدارين . واستئصال أفرادها من بين الرعية التابعين واجب وجوب استئصال الزوان من الحنطة .

والقاعدة الأساسية ، فى هذه الدولة ، هى التعصب لما يجمع أبناء الفرقة الناجية التى لا مجال لحضور أحد غيرها فى دائرة الوجود ، ولا سبيل إلى وجود من يختلف مع ما يجمعها فى دائرة المواطنة ، فالمواطنة سمع وطاعة لتأويلات دون غيرها ، وتصديق وتسليم بما تنص عليه هذه التأويلات نقلا لا عقلا ، وتحويل لهذه التأويلات إلى نصوص لا تقل قداسة عن النصوص الدينية

التى تومىء إليها أو تبرر وجودها بالانتساب إليها . ومن المناقضة المنطقية أن يزعم دعاة مثل هذه الدولة الدينية أن الدولة المدنية مناقضة للدين ، محاربة لوجوده ، ويصفونها بالعلمانية تأكيدا لهذه الصفة . ومع ذلك، فالعكس هو الصحيح ، ذلك لأن الدولة المدنية الحقة هى الدولة التى يسمح مجتمعها المدنى بحرية الاعتقاد وحريات التأويل الدينى ، لأنها دولة لا تنبنى على التعصب الذى هو سمة من سمات الدولة الدينية ، ولا تفارقها صفة الحرية التى تعنى حق الاختلاف وإطلاق سراح الاجتهاد . ولذلك لا تمايز الدولة المدنية بين مواطنيها على أساس من دين أو عرق، ولا تمايز بين مواطن أو مواطن داخل الدين الواحد ، حسب اتباعه لهذا المذهب أو ذاك ، أو حسب اعتقاده بهذا التأويل دون غيره . إن السنّى كالشيعى كالاعتزالى فى حقوق المواطنة داخل الدولة المدنية ، كلهم مواطن له حقوق المواطنة وعليه واجباتها . والمبدأ الذى لا يفرق بين حنفى أو شافعى أو حنبلى فى المواطنة هو نفسه الذى لا يميز بين السنى والشيعى ، وهو نفسه الذى لا يميز بين المسلم وغير المسلم ، فالدين لله من حيث هو علاقة بين المرء وربه ليس من حق أحد أو سلطة أن تتدخل فيها ، أو أن تحجر عليها ، أو أن تحدد لها سبيلا دون غيره . وحق الاختلاف الذى يعنى حرية الاختيار شرط أساسى لمعنى المواطنة فى الدولة المدنية . وهو معنى يلزم عنه حق الاجتهاد الدينى ، وحق الانحياز إلى تأويل دينى دون سواه ، ولكنه لا يعنى - بالقطع - إلغاء حق الآخرين فى أن يختلفوا فى الدين ، أو يخالفوا التأويل الدينى الرسمى داخل جماع التأويلات التى تنتمى إلى دين واحد .

من هذا المنظور ، تقف الدولة المدنية موقفا مناقضا للتعصب بحكم

بنيانها الفكرى الذى ينطوى على حق الاختلاف وحرية الاجتهاد . وألفاظ التكفير والتحريم والتجريم لمن يختلف معنا فى الرأى أو يخالفنا فى الاجتهاد غير واردة فى هذه الدولة المدنية ، لأن المخالفة كالخلاف لحمة بنيان سُدَاه الحرية التى تنبنى على احترام اختيارى الذى هو الوجه الآخر لاحترامى اختيار غيرى . وللأسف ، فإن هذا الاحترام غير وارد فى صميم البنية التى ينطوى عليها مفهوم الدولة الدينية ، وغير وارد عند دعاتها . إن بنيتها تقوم على أن المختلف معادٍ بالضرورة ، والمغاير واقع فى الضلالة حتما . والتعصب الذى يلزمها قرين التسليم المطلق بالصواب المطلق لتأويلات القائمين عليها . ودعاتها الذين تحميهم الديمقراطية وتصونهم هم أول من ينقلب على هذه الديمقراطية فى التعامل مع خصومهم . ولذلك، نرى المفارقة اللافتة فى تعاملهم مع من يقر لهم بحقهم فى الاجتهاد والاختلاف حين لا يقابلون هذا الإقرار بمثله ، بل بنقيضه الذى ينفى كل مختلف عنهم أو معهم إلى حظيرة البدعة والضلالة ويسلبه صفة المواطنة . والواقع أن هذه الدولة الدينية التى يتحدث عنها دعاتها لا وجود لها حقيقيا خارج ممارساتهم أو ممارسات أمثالهم من البشر الذين لا عصمة لهم .

ويعنى ذلك أن هذا النوع من الدولة الدينية تقوم على مفارقة لافتة لا تفارقها مرواغة التسمية ، فهى دولة بشرية من حيث مصالح مجموعات القائمين عليها ، ومن حيث الأهداف المدنية التى تسعى إلى تحقيقها فى الاقتصاد والسياسة ، ومن حيث إن النصوص الدينية التى تستند إليها لا تتأدى تفسيرا أو تأويلا إلا بواسطة بشر لا عصمة لهم ولا قدرة على التجرد من مصالحهم أو مصالح من يعملون فى خدمتهم تأويلا وتفسيرا .

ويمكن القول إنه لا حضور محايدا لهذه النصوص بعيدا عن هذا النوع من التفسير والتأويل الذى يصنع شبكة هائلة متباينة الخواص ، مختلفة الاتجاهات ، متصارعة الأهداف ، تتسرب فى وعينا الثقافى أو لاوعينا على السواء ، فلا نرى النصوص الدينية نفسها إلا من خلال هذه الشبكة المتناصة من التفسيرات والتأويلات ، وبواسطة عدساتها متغايرة العناصر والخواص ، تلك العدسات التى لا تتمكن معها من الرؤية المحايدة قط ، أو من الرؤية التى تغدو معها العين وحيدة فى حضرة الوجود الأصلى للنص ، بعيدا عن أى تأثير لاحق ، فلا وجود لهذا النص - فى وعينا ولاوعينا الثقافى على السواء - بعيدا عن علاقات لا نهائية من تناص التفسيرات والتأويلات التى تراكمت عبر صراع الفرق والطوائف المتعددة ، وطوال زمن انقسامها الحاد الذى أدّى - ولا يزال - إلى أن يكفر بعضها بعضا ، وإلى أن يخصّ كل منها نفسه بالمعرفة التى ينفيها عن غيره ، وبالنجاة التى يحتكرها دون سواه ، استنادا إلى التفسير الشائه لحديث الفرقة الناجية الذى يقول : «تفترق أمتى على بضع وسبعين شعبة كلها فى النار إلا واحدة» .

ومع ذلك يزعم الداعون لهذا النوع من الدولة أنها « دينية » ويؤكدون وصفها بهذه الصفة ، قاصدين - فيما يبدو - إلى عدة أمور : أولها اضفاء طابع القداسة على هذه الدولة ، وذلك بعملية مخايلة توقع ما يتسم به الأصل المتأول على الفرع المتوهم . وثانيها إضفاء قداسة دينية الطابع على القائمين على هذه الدول ، ومن ثم نفى صفاتهم البشرية التى تقبل الإصابة والخطأ إلى مستوى الغياب ، وإبراز وجودهم المعصوم إلى مستوى الحضور . ويترتب ثالث هذه الأمور على ثانيها ، كما يترتب ثانيها - بدوره - على أولها ،

ويتصل بتأكيد مبدأ الإجماع الناجم عن السمع والطاعة للقائمين على هذه الدولة . ويرتبط هذا المبدأ بإخراج المتمردين عليه ، أو المخالفين له ، من دائرة الفرقة الناجية التى هى دائرة الدين (المؤول) التى غدت دائرة للمواطنة .

ويتكشف هذا النوع من الدولة ، فى هذا المجال ، عن تسلطية قمعية لا تفارقه فى كل عملياته المعرفية . فليس سوى مصدر وحيد للمعرفة ، فى هذا النوع من الدولة ، ووجه واحد للحقيقة ، هو ما ينتجه القائمون عليها بتأويلاتهم التى يخايلون بقداستها ، وذلك بواسطة آليات تتحول بها المعرفة المقصورة على قوم دون أقوام إلى سلطة قمعية بدورها ، سلطة تنغلق معها كل المنافذ المغايرة ، أو توصف بصفات التحريم والتكفير التى تحول دون الاقتراب منها ، أو تقبر حيث لا تراها عين أو تنالها يد . وإذ تنتقل صفة الواحدية من الفرقة الناجية (فى مقابل غيرها) إلى الواحد الذى يقف على رأسها ، فى نوع من وحدة العلة ، فإن الصفة نفسها تقع على المعرفة التى تكتسب خاصية النفور من تعدد الأبعاد أو اختلاف المنتجين ، وخاصية التحريم للحوار والمغايرة والخروج على المعهود ، وخاصية الاتجاه الواحد الذى يهبط من الأعلى إلى الأدنى ، وأخيرا خاصية النقل الذى ينفى العقل ، والتسليم الذى لا يقبل الشك ، والتصديق الذى يرفض السؤال . وتتقلص علاقات هذه المعرفة فى علاقة واحدة هى علاقة المفرد الأعلى بالجمع الأدنى . وتغدو علاقة التلميذ بالأستاذ ، أو علاقة المريد بالقطب ، الوجه الآخر لعلاقة الرعية براعيها ، منه الأمر وعليها السمع والطاعة ، وهو، وحده ، أو من يفوضه ، حارس الإجماع ومركزه ، وقطب الوحدة ومحورها ، وصوت الحقيقة ومجلاها ، واهب المعرفة وحارسها .

والتعصب هو المبدأ الأساسي الملازم لهذا النوع من الدولة ، والعقال الذى يعقل كل فعل من أفعال معرفتها التى تغدو سلطة تصادر الاختلاف والتعدد والعقل والتجريب، فتغدو سلطة قسر . والتعصب - لغةً - ينطوى على معنى القسر ، كما ينطوى على معانى الإجماع الذى لا يقبل الاختلاف الذى ينفر من التغير وذلك من قولهم : عَصَبَ الشيء بمعنى شدَّه ، وعَصَبَ النَّاقَةَ بمعنى شَدَّ فخذيها لتَدِرَّ ، وعَصَبَ القومُ به اجتمعوا وأحاطوا به ، وعَصَبَ الريقُ بالفم بمعنى يَبِسَ عليه ، وعَصَبَ الرجلُ بَيْتَه أَقَامَ فيه لا يَبْرَحَهُ . والعلاقة اللغوية بين «عَصَبَ» و « تَعَصَّبَ » هى البعد الدلالى الذى يغدو فيه « التَّعَصُّب » تسليما بإجماع نقلى ، وتصديقا ثابتا لكل ما ينقل من « عَصَب » الجماعة أو «الـمُعَصِّب » فيها ، ذلك الذى «تُعَصُّبُ » به أمور الناس ، أى ترد إليه وتدار به . وقريب منه « العُصْبَةُ » الحاكمة من حوله .

وإذا كانت « العصبية » تعنى الرجوع إلى الأصل العرقى للقبيلة ، وجعله معيارا للتحسين والتقبيح بين أبنائها ، وبينهم وغيرهم من أبناء القبائل الأخرى ، ومن ثم معيارا لإيقاع التراتب بين البشر بوجه عام ، فإن هذا المعنى العنصرى يتجلى على المستوى الفكرى فى العودة إلى الأصل الاعتقادى (الموازى للأصل العرقى) الذى يتأوله من يدعو إليه ، وتحويل القرب منه أو الالتصاق أو الاتحاد به إلى معيار موجب لإثبات القيمة ، وتحويل البعد عنه إلى معيار سالب لنفى القيمة . القيمة الموجبة هى العودة إلى جذر واحد ترتد إليه الأشياء كما ترتد المعلومات إلى علتها الأولى فى حركة متقهقرة دوماً . وكما تنطوى دلالة هذا الجذر على معنى الواحدية ، ينطوى التعصب به أو

التعصب له على معنى الإجماع الذى لا يقبل الخرق ، والتصديق الذى لايقبل الشك ، والتسليم الذى لا يقبل الاختلاف . والمسافة جدّ يسيرة بين ذلك كله و « التعصب » الذى تنطوى دلالته على معنى عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جانب واحد ، أو بناء على الثبات على أصل واحد ، أو الاعتصاب بسيد واحد ترد إليه أمور الناس وتدار به وحده دون سواه ، وذلك بالقدر الذى « يعتصب » السيد بالناس من حوله ، ليصيروا عصبة له ، تماما كما يعتصب بالتاج على رأسه مستكفا به فى ملكوته المطلق ، أو فى تأويله الذى يغدو مطلقا بدوره.

هذه الدلالات المتشابكة للتعصب تجد ما يوازيها ويدعمها فى الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التى نتوارثها ، خصوصا ما تنطوى عليه هذه الأبنية من عناصر تلح على الإجماع وترفض الاختلاف ، وتقرن الدخول إلى « الفرقة الناجية » بالتسليم بالأولوية المطلقة لما تراه الجماعة ، أو تتعصب له أو تعصب به . وإذ تنفى هذه العناصر وجود الفرد وحضوره ، على مستوى حقه فى اختيار معرفته ونوع مجتمعه ، فإنها تصادر قدرته التى يستند إليها هذا الحق ، وذلك من خلال تأكيد مبدأ الاتّباع الذى هو العلة القريبة للتعصب ، فالاتّباع يعنى تقليد السلف مطلقا ، وإضفاء القداسة على كل ما انتهوا إليه بوصفه الأصل المحتذى ، والخروج على هذا الأصل بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار . ولا مجال للتمييز بين البدع فى هذه الدائرة ، فالبدعة هى الفعل الذى لم يكن فابتدع ، والأغلب أنها تصادم السلف بالمخالفة ، ومن ثم تخالف الشريعة التى لابد من إيقاع الاتحاد بينها والسلف تقديسا لمبدأ الاتّباع الذى يقول أصحابه : قف حيث

وقف القوم وقل بما قالوا ، وكف عما كفوا . ومن ذلك قولهم : «عليكم بالطريق فالزموه ولئن أخذتم يمينا وشمالا لتضلن ضلالا بعيدا » . وفى إطار هذه المبدأ ، كان جمهور السلف من أهل الاتّباع والنقل يكرهون المخالفة بوجه عام ، وينفرون من كل مبتدع وإن كان جائزا ، حفاظا للأصل الذى هو الاتّباع ، فيما ينص ابن تيمية فى « تلبيس إبليس » .

ما الذى يعينه الوقوف فى المعرفة حيث وقف القوم ، والالتزام بطريق واحد : الخروج عليه ضلال بعيد ؟ إنه يعنى إلغاء حق الاختلاف فى المعرفة بكل أنواعها ، وإلغاء حق الاجتهاد بكل أشكاله ، وإلغاء حق « المواطنة » بكل ما يترتب عليها أو يلزم عنها ، فلا معنى للمواطنة - فى الدولة الحديثة- لو سلبناها مضمونها الذى يمايز بين المواطن الحر والتابع المذعن بحق الاختلاف والخروج على الإجماع . ويعنى ذلك ، بالمثل ، إلغاء نسبية المعرفة، فقد ضلّ من قال إنه ليس للأشياء أو المعارف حقيقة واحدة فى نفسها ، وإن الحقيقة نفسها متعددة الأبعاد ، وإنها - كالنّص - حمالة أوجه، مغزاها عند كل قوم حسب ما يراد منها . إن الحقيقة واحدة فى التصورات الاتباعية التى ورثناها والتى يستند إليها دعاة الدولة الدينية فى هذا الزمان : الحقيقة ذات وجه واحد عادة . لا يصل إليها العقل ابتداعا ، ولا تغتنى بالحوار والجدل ، فهى معطى جاهز ، لا يقبل التغيير أو الزيادة أو التطور ، وسرها مقصور على من يتأولها ويحفظ واحدية وجهها . وإذا كان الخروج على ما أظهره السلف منها أو المؤول لها ضلالة ، فالتعصب لها نجاة من هذه الضلالة ، لأن الاتّباع الذى هو نقل وتقليد ليس سوى الوجه الآخر للتعصب الذى هو رفض للتسليم بحَقِّ الآخر فى الحضور . يضاف

إلى ذلك أن الإيهام بنجاة المتعصب ، فى مقام الاتّباع والنقل ، يلزم عنه التسليم بنوع من القمع الذى لابد أن يمارسه المتعصب على من يخالفه ، أعنى أنه ما دام المتعصب يبدأ من التسليم بأنه فى الفرقة الناجية ونقيضه فى الفرق الضالة ، وما دام يقرن النجاة بالإيمان والضلالة بما يفضى إلى الكفر ذاته ، فإن عنف المتعصب فى التعامل مع المختلف عنه يغدو قرين إلغاء هذا المختلف على مستويات الحضور الفكرى والجسدى معا . وفى ممارسة هذا اللون من العنف يتوهم المتعصب اقترابه من الأصل الذى يتعصب له ويرد إليه أمره .

هل نقول إن التعصب بدرجات هو الوجه الآخر من المتصل الذى يبدأ بالتطرف وينتهى بالإرهاب ؟ إن الأمر كذلك بالفعل ، فالتطرف – كالتعصب – قبول بغير دليل ، نقل بغير شك ، تسليم دون سؤال ، رجوع حدىّ إلى أصل ثابت ، إلغاء لأى حضور مغاير ، رفض لكل ما يغاير جنسه . بعبارة أخرى ، المتطرف هو المتعصب الذى يصل إلى الحد أو الطرف الذى لا يرى فيه سوى ما استقر فى وهمه ، فلا يجاوزه إلى غيره ، ولايقبل سواه والذى يقرن رفضه بإلغاء وجود الآخر المغاير ، وذلك بفعل قمعى هو الحد الذى يقضى به على الآخر فكريا وماديا ، فالإرهاب هو التطرف حين يجسده الفعل . وإذا كان كلاهما طرفى متصل واحد ، فإن كليهما يلزم التعصب ويترتب عليه ، حين يفضى التعصب إلى القمع الذى يبدأ باستخدام الكلمة وينتهى باستخدام القنبلة ، دون تردد أو مراجعة أو مساءلة .

والمتطرف كالمتعصب ، كلاهما شبيه – فى حدة الأقصى – بيورجى فى

رواية أمبرتو ايكو - « اسم الوردة » - سيد الدير ، خازن المعرفة الذى لم يكتف باحتكارها ، بل جاوز الاحتكار إلى تحريمها ، وجاوز التحريم إلى الحكم بالإعدام على كل من يقترب مما حرّمه ، فانتهى به الأمر إلى حرق الدير الذى أراد أن يصونه ، وتدمير المعرفة - المكتبة التى أراد أن يحميها من الهراطقة . لكنه قبل أن يموت ، نتيجة ما اقترفه ، يستمع إلى عبارات نقيضه الذى يؤمن بمبدأ « التسامح » ، دى باسكارفيل ، التى تقول :

« الشيطان ليس أمير المادة ، الشيطان هو صلف الفكرة ، هو الإيمان دون ابتسام ، هو الحقيقة التى لا يعتورها الشك . الشيطان قاتم لأنه يعرف أين يذهب . ويذهب دائما إلى المكان الذى انطلق منه » .

التعصب والاستبداد (*)

التعصب حالة معرفية تنطوى فيها الذات على ما أدركته ، وترفض أن ترى سواه ، أو تمنح غيره حق الوجود ، فوجود ما تؤمن به هذه الذات دون مراجعة أشبه بوجودها نفسه ، وضع من الاكتفاء الذاتى الذى يستغنى عن كلِ ما عداه ، ولا يتقبل أى مغاير له . وبقدر ما تنطوى الذات على إيمان مطلق بما تراه ، فى هذه الحالة المعرفية ، فإن إيمانها به يتضمن معنى الإطلاق الذى ينفى نسبية المعرفة وإمكان الخطأ ، فالمعرفة التى تنطوى عليها هذه الذات معرفة اليقين الذى لا يقبل الخطأ أو يعترف به ، والاكتفاء الذى لا يَتَصَّور الزيادة أو يقرها ، والتصديق الذى لا يقبل السؤال أو يسمح له بالوجود ، والجزم الذى يرفض الشك ويرى فيه مظهرا للنقص . إنها معرفة الإجابات المحسومة ابتداءً ، المدركة سلفا ، معرفة النهايات المغلقة ، والأفق المنطوى على ما فيه ، والبعد الواحد . إنها معرفة حَدِّية ، إطلاقية ، يقينية ، ثبوتية ، وحيدة الاتجاه ، لا تعرف الحوار أو التساؤل أو التشكك . وحضورها الذاتى مكتف بنفسه بعيدا عن حضرة الآخر الذى لا يسهم فى وجودها ، ولا يملك سوى أن يتقبلها تقبل السلب .

إن الآخر بالنسبة إلى هذه الحالة المعرفية هو المتلقى الأدنى الذى لابد أن

(*) جريدة الحياة ١١ يوليو ١٩٩٣ .

يقع موقع المصدّق ، المسلّم ، المذعن ، المتقبل ، المؤمن ، المتيقن ، المقلد . وعلاقته بمن يرسل المعرفة أشبه بعلاقة المرآة بما تعكسه ، دون أن يكون لها شأن فى صنعه أو تكوينه أو تشكيله ، فالمُسْتَقْبِل يتقبل ما ينزل عليه، أو ينعكس ، ليعيد إنتاجه فى عملية سلبية ، تتضمن معنى التقليد والتصديق فى آن . وكما يحدث على سطح المرآة ، يأخذ المُسْتَقْبِل من المرْسِل صفاته ، ويعيد نقلها أو إرسالها إلى الآخرين . وذلك بالمعنى الذى يتوالد معه التعصب ، ويتكاثر حين ينقله المُسْتقْبِل له ، والمذعن لحالته المعرفية ، إلى غيره . وبالقدر الذى يستجيب له هذا الغير إلى هذه الحالة المعرفية يعيد إنتاجها .

والاختلاف من منظور هذه الحالة المعرفية هو النقص ، الخلل ، عدم السواء ، الخروج على القاعدة ، البدعة ، الضلالة ، الإثم ، المعصية ، الخيانة ، الانحراف أو التحريف . ولا نهاية لصفات الإدانة التى تسقطها هذه الحالة المعرفية على الاختلاف الذى هو نقيضها ، والآخر المختلف الذى ينطوى على بذرة فنائها . وإذا كان التشابه والاتحاد والإجماع مرادفات للتصديق واليقين والاقتناع وموجبات للمديح والصفات الإيجابية ، فى هذه الحالة المعرفية ، فإن التشابه يعنى إلغاء نقيضه بما لا ترى معه الذات العارفة سوى نفسها ، أو صورتها التى تدنى بشبيهها إلى حال من الاتحاد ، فى كل فعل من أفعال معرفتها . والاتحاد يعنى ما تسقط به هذه الذات حضورها أو صفات حضورها على غيرها فإذا هو إياها . والإجماع إلغاء للهويات الفردية فى سبيل هوية واحدة أصلية هى الهوية الأولى التى تغدو أشبه بالعلة الأولى التى تتولد عنها كل المعلومات أو تتكاثر عنها كل الصور.

وليست صفات التشابه والاتحاد والإجماع بعيدة عن صفات التقليد والاتباع والنقل ، فى هذه الحالة المعرفية ، فالتقليد هو قبول للآخر دون دليل، والاتباع تصديق دون شك ، والنقل تكرار للمنقول دون إضافة . وبالقدر الذى تغدو به هذه المرادفات صفات للحالة المعرفية التى ينطوى عليها التعصب ، فإن هذه الصفات يمكن أن تكون نتيجة للتعصب وسببا له، فالعلاقة بينها وبينه أشبه بالعلاقة بين العلل والمعلولات التى تتبادل المكانة فى عملية متشابهة الأثر فى كل الأحوال .

وإذا تصورنا هذه الصفات بوصفها صفات ملازمة لثقافة سائدة فى مجتمع من المجتمعات ، فإن هذه الثقافة يمكن أن تؤدى إلى سلطة سياسية تسلطية تنبنى على الحالة المعرفية للتعصب الذى تنطوى عليه هذه الثقافة ، وتعيد إنتاج هذه الحالة بواسطة أجهزتها الإيديولوجية فى الوقت نفسه . أعنى أنه بقدر ما تنتج الثقافة السائدة العناصر المكونة لبنية وعى النخبة الحاكمة . فإن النخبة الحاكمة تعمل على إشاعة العناصر نفسها بواسطة الأجهزة الإيديولوجية للدولة التسلطية .

والمسافة جد قصيرة بين التعصب ، بوصفه حالة معرفية سائدة فى ثقافة من الثقافات ، والتسلط بوصفه علامة من علامات طبائع الاستبداد التى تحدث عنها عبد الرحمن الكواكبى فى كتابه التأسيسى الذى نشره فى مطلع هذا القرن . وأكاد أقول إن « التعصب » هو الوجه الآخر لطبائع «الاستبداد» فى عملة واحدة ، لا ينفصل وجهها الثقافى عن وجهها السياسى، أو فى دولة واحدة تدعم أبنية الثقافة السائدة فيها الأجهزة القمعية التى تتدعم ، بدورها الإيديولوجية بما تشيعه أجهزتها الإيديولوجية من عناصر الثقافة التى تنطوى على التعصب الذى هو الوجه الآخر للتسلط .

وإذا كان الجذر اللغوى للتعصب يقوم على معنى الثبات والرجوع إلى أصل ثابت لا يريم ، فإن الاستبداد يقوم على معانى مقاربة لا تفارق الانفراد والغلبة والاكتفاء الذاتى . ولقد عَرَّفَ عبد الرحمن الكواكبى الاستبداد – لغة – بأنه اقتصار المرء على رأى نفسه فيما ينبغى الاستشارة فيه . وقرن الاستبداد بمجاوزة الحد ، لأن المستبد لا يرى حاجزا ابتداء ، ويتحكم فى شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدى فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بما يختلف معه . ولذلك فهو مكتف بما يراه عن الآخرين ، ويرفض اختلافهم بالقدر الذى يفرض ما يراه عليهم . وإذا كان كل من الاستبداد والتعصب نقيضا للتسامح ، وإلغاء لحق الاختلاف ، فإن كليهما قائم على التسليم بأن الحق مع مدعيه (المتعصب أو المستبد) .

والمسافة بين التسليم بهذا الحق وفرضه على الآخرين هى المسافة بين السبب ونتيجته ، وذلك بالمعنى الذى يصل التعصب والاستبداد فى قران واحد بالتطرف والإرهاب . وإذا كان التطرف هو الاستجابة الفردية لكل من التعصب للرأى والاستبداد به ، حين تتحول هذه الاستجابة من الآلية الدفاعية إلى الآلية الهجومية ، فإن الارهاب هو الناتج الطبيعى لكلا الأمرين، سواء على المستوى الفردى الذى يصل معه المستبد أو المتعصب إلى الحد الأقصى الذى يفرض ما يراه على الآخرين قمعا ، أو على المستوى الجمعى للمجموعة أو الدولة التسلطية التى تفرض ما تتعصب له ، أو تستند به على الآخرين بواسطة وسائلها وأجهزتها القمعية .

ومن المهم أن نلاحظ ، فى هذا السياق ، ما ينقله الكواكبى عن المحررين السياسيين من « الإفرنج » الذين تضافرت آراء أكثرهم على أن الاستبداد السياسى متولد عن الاستبداد الدينى ، وأنه إذا لم يكن الأمر كذلك فلا شك أن الاستبدادين أخوان أو صنوان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان ، والمشاكلة بينهما ظاهرة فى أن أحدهما حاكم فى عالم القلوب والآخر متحكم فى مملكة الأجساد . وإذا كان الكواكبى يدافع عن تراثه الدينى بتأكيد أن القرآن الكريم مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والمساواة بين الناس ، وأن النزعة الإسلامية الأصلية مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية ، أى العمومية ، والشورى الأرستقراطية ، أى شورى الأشراف ، فإنه يرد البدع التى شوهت الأديان إلى الاستبداد ، ويرى أن العلاقة بين الاستبداد السياسى والتعصب الفكرى وثيقة جدا ، فالناظر المدقق فى تاريخ الإسلام يجد للمستبدين من الخلفاء أفعالا مريعة فى إطفاء نور العلم . ويضرب المثل على ذلك بما فعله الاستبداد الذى حجر على العلماء الحكماء أن يفسروا قسمى الآلاء والأخلاق من القرآن تفسيرا مدققا ، لأنهم كانوا يخافون مخالفة رأى السلف القاصرين فى العلم ، فيكفرون ، ويقتلون . ويرى الكواكبى أنه لو أطلق عنان البحث وحرية الرأى والتأليف لكان لأمم المسلمين شأن غير الشأن وحال غير الحال .

وأحسب أن وعى الكواكبى بأن التعصب فى المعرفة هو الوجه الفكرى للاستبداد السياسى هو الذى جعله يلح على علاقة التضاد بين الاستبداد والعلم ، فيذهب إلى أن المستبد لا يخفى عليه أنه لا استبداد ولا اعتساف ما لم تكن الرعية من أمته حمقاء تخبط فى ظلامة جهل وشبه عمياء . ويؤكد

لكواكبى أن المستبد لا يخشى علوم اللغة المقومة للسان إذا لم يكن وراءها حكمة حماس تعقد الألوية أو سحر بيان يحل الجيوش . وكذلك لا يخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد لا عتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة ، وإنما يتلهى بها المتهوسون للعلم ، فإذا نبغ فيهم البعض ونالوا شهرة بين العوام لا يعدم المستبد وسيلة لاستخدامهم فى تأييد أمره وسد أفواههم بلقيمات من فتات مائدة الاستبداد .

ولكن المستبد يرتعد من علوم الحياة وأخبار الحكومات المدنية ، فيما يقول الكواكبى الذى يلح على ما تقوم به العلوم فى مقاومة الاستبداد ، خصوصا الحكمة النظرية والفلسفة العقلية وحقوق الأمم والسياسة المدنية والتاريخ والخطابة الأدبية وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم . ويقال ، بالإجمال ، بنص عبارة الكواكبى ،« إن المستبد لا يخاف من العلوم كلها بل من التى توسع العقول وتعرّف الانسان ما هو الإنسان وما حقوقه وهل هو مغبون ؟ وكيف الطلب ؟ وكيف النوال ؟ »

وإذا كان المستبد يكره أمثال هذه العلوم التى يتحدث عنها الكواكبى لنتائجها ، فإن الكواكبى يضيف بعدا جديدا إلى هذا الكره ، عندما يؤكد أن المستبد يستحقر نفسه كلما وقعت عينه على من هو أرقى منه علما ، ولذلك لا يحب أن تقع عينه إلا على من هو أدنى ، أو على من يتصاغر أمامه مدعيا أنه الأدنى . وقد قال ابن خلدون قديما : « فاز المتملقون » . ووضع علماء البلاغة الذين استمالهم الاستبداد من القواعد ما يعلمون به البلغاء كيفية الاتضاع فى حضرة الحكام المستبدين ، ذلك لأن الرئيس والملك لا يحب أن يرى أحدا من أتباعه فوقه ، فيما يقول صاحب « البرهان فى وجوه

البيان » ، ومتى رأى أحدا منهم قد فضله فى حال من الأحوال نافسه وعاداه، وأحب أن يضع منه . وفى عداوة الرؤساء والملوك لمن تحت أيديهم البوار .

ولقد دفعت مثل هذه الأقوال الكواكبى إلى القول إن الاستبداد والعلم ضدان متغالبان ، كل استبداد يسعى جهده - بما ينطوى عليه من تعصب - فى إطفاء نور العلم وحصر المواطنين فى حالك الجهل . وذلك فى مقابل العلماء الذين ينبتون فى مضايق صخور الاستبداد وجنادل تعصبه ، ويسعون جهدهم فى تنوير أفكار المواطنين . والغالب أن رجال الاستبداد - كأهل التعصب - يطاردون رجال العلم ، وينكّلون بعقول الاستنارة والتنوير ، وذلك ليخلو الجو لكل ما يستند إليه استبداد الدولة وتعصب القائمين عليها والمشايعين لها .

والواقع أن الكواكبى يزيد الكشف جلاء عن العلاقة المتبادلة بين الاستبداد والتعصب ، على المستوى المعرفى ، حين يتحدث عن الصلة بين الاستبداد والأخلاق ، مؤكدا ما ينتهى إليه الاستبداد من أثر فى الأميال الطبيعية ، والأخلاق الحسنة ، وذلك بما يشيعه من ألفة الرياء والنفاق عند المواطنين ، وضعف الثقة بالنفس ، وتقلص القدرة على الابتكار ، واختلاط القيم . الاستبداد يسلب الراحة الفكرية ، فيضنى الأجسام فوق ضناها بالشقاء ، فتمرض العقول ويختل الشعور ، فيما يقول الكواكبى . والبسطاء من المواطنين هم أكثر الناس تأثرا بهذه الآفات ، إذ يصل مرضهم العقلى إلى درجة قريبة من عدم التمييز بين الخير والشر ، فى كل ما ليس من ضروريات حياتهم الحيوانية . وإذ يتغلب الاستبداد على الأذهان الضئيلة فإنه يشوش

عليها الحقائق ، بل البديهيات ، كما يهوى ، فتميل الأذهان إلى الاستبداد وتقبل عليه كما تقبل الهوام على النار وتترامى عليه . ويقول الكواكبى إن المطالع اللبيب لكتابه ممن لم يتعب فكره فى درس طبيعة الاستبداد قد يستريب فى أن الاستبداد يقوى على قلب الحقائق . ويرد الكواكبى على هذا القارىء اللبيب بقوله :

« نعم . . الاستبداد يقلب الحقائق فى الأذهان . حتى إنه قد مكَّنَ بعض القياصرة والملوك من التلاعب بالأديان تأييدا لاستبدادهم . وقد وضع الناس الحكومات لأجل خدمتهم ، وجاء الاستبداد فقلب الموضوع وجعل الرعية خادمة للرعاة كأنها خلقت لأجلهم ، فقبلوا وقنعوا . وقد قبل الناس من الاستبداد ما ساقهم إليه من اعتقاد أن طالب الحق فاجر ، وتارك حقه مطيع ، والمشتكى المتظلم مفسد ، والنبيه المدقق ملحد ، والخامل المسكين هو الصالح الأمين . وقد اتبع الناس الاستبداد فى تسميته النصح فضولا ، والشهامة عتوا والإنسانية حماقة ، والرحمة مرضا . كما جاروه على اعتبار أن النفاق سياسة ، والتحيل كياسة ، والدناءة لطف ، والنذالة دماثة » .

ويمضى الكواكبى قائلا إن ما يثير الدهشة حقا هو استجابة العقلاء إلى الاستبداد وليس البسطاء . فما أكثر المؤرخين الذين يُسَمُّون المستبدين بالرجال العظماء ، وما أكثر من تحدثوا عن الاستبداد بوصفه فضيلة . إن المستبد لا يمكن أن يكون عادلا ، فيما يذهب الكواكبى ، ذلك لأن الجمع بين الصفتين جمع بين نقيضين لا يلتقيان . وكما لا يلتقى العلم والاستبداد كذلك لا يلتقى العلم والتعصب إلا فى ممارسة من يرى فى المعرفة وجها آخر من الاستبداد ، وفى التعصب معنى آخر لقداسة العودة إلى أصل .

هل نقول إن هذا البعد الأخير يدخلنا إلى المنطقة التى لابد أن تنبنى بها الدولة الدينية على التعصب والاستبداد ؟ أحسب أن الأمر كذلك وإن لم يقله الكواكبى ، فالدولة الدينية بالمعنى الذى نسمعه فى هذه الأيام ، والممارسات التى نراها رؤية العين ، ليست سوى التجسد المادى لتعصب بعينه ، لتأويل بشرى بعينه ، لنصوص دينية بعينها ، والنظر إلى هذا التأويل بوصفه التأويل الوحيد الذى يطابق الحقيقة المطلقة . والمسافة بين هذا النظر وممارسته هى المسافة بين الجانب النظرى والجانب العملى من التعصب والاستبداد ، بالمعنى الذى يتجسد به الفكر المتعصب فى دولة مستبدة بالضرورة ، وتغدو الدولة ، بدورها ، تحققا عينيا لإيديولوجيا لا تفارق معنى التعصب ابتداء . وإذا كانت مثل هذه الدولة تنفى صفة الدين عن كل من يختلف عنها فى تأويل النصوص نفسها ، تعصبا ، فإن القائمين على هذه الدولة والمتابعين لها على السواء لن يترددوا فى الحجر على هؤلاء المخالفين، استبدادا ، والفتك بهم قمعا لغيرهم وإرهابا .

لنقل مع الكواكبى إن « طبائع الاستبداد » بشرية فى نهاية الأمر ، وإنها لا ترتبط بدولة دينية أو دولة مدنية إلا من حيث الصفة البشرية للقائمين على هذه الدولة أو تلك . فى حالة الدولة الدينية ، يتحكم المستبدون من حكامها فى اتباعهم باسم تأويلهم البشرى للدين ، مما ينفى عن هذه الدولة صفتها الدينية ابتداء ، ويجعل منها مجرد وعاء تبريرى لمصالح بشرية بعينها ، مصالح تحاول أن تكتسب من قداسة الدين ما يبرر تسلطها الاستبدادى باستعارة اسمه أو صفته . وفى حالة الدولة المدنية ، يتحكم المستبدون من حكامها فى أتباعهم تحكما مماثلا ، بتحويل ما يستندون إليه أو يدعون إليه

إلى ما يشبه التأويل الديني في تأبيه على السؤال أو الشك ، وذلك في حال تغدو معها دوجماطية المعتقد السياسي قرينة سلفية التأويل الذي يتأبى على المراجعة ويرفضها بمقتضى طبائع الاستبداد التي ينبني بها .

وسواء قامت الدولة المدنية على تسلطية عسكرية أو على ديكتاتورية مطلقة ، أوتوقراطية أو غير أوتوقراطية ، فإن النتيجة واحدة في كل الأحوال ، حيث يشيع الاستبداد السياسي روح التعصب في الثقافة ، بالقدر الذي يشيع روح التعصب السائد في الثقافة طبائع الاستبداد في الحكم ، وذلك في متوالية لا يكف طرفاها عن التفاعل إلا بأن ينقطع أحد الطرفين ، وتدخل العلاقة نفسها في حالة مغايرة .

هذه الإشاعة المتبادلة أشبه بالصور المتكررة على مرايا متقابلة متوازية ترسل الصور وتستقبلها على أسطحها التي تعكس وتتلقى الانعكاس في آن . بعبارة أخرى ، إذا كانت الأجهزة الإيديولوجية للدولة التسلطية تشيع بين الناس أفكارها المصاحبة للاستبداد ، وتبريراتها التي تدعمه فإنها تشيع - في الوقت نفسه - طرائقها العقلية في إدراك الأشياء وتقبل المعارف ، ومن ثم تشيع آليات التعصب التي تستكين إلى التسليم القَبْلي والإجماع المسبق ، ولاتفارق الأصل الواحد أو الإجماع المفروض من أعلى ، وترفض الاختلاف ، وتستريب بالمغايرة .

هكذا تتم «أدلجة» المواطنين الواقعين تحت تأثير هذه الأجهزة ، ويتم تشكيل وعيهم بما تنطوي عليه رسائلها ، ويعاد بناء ذاكرتهم الثقافية بما يدعم هذه العملية من الأدلجة ، وينبعث من التراث ما يتناسب معها ويدعمها . وعندئذ ، يتحول المواطنون أنفسهم إلى مرايا عاكسة للاستبداد

والتعصب بمستوياته المعرفية والسياسية على السواء . وتتأكد نزعة بطريركية فى المجتمع على كل مستوياته . وتغدو ثقافته السائدة قرينة الصوت الواحد، وذلك بالقدر الذى يتحول به حاملو هذه الثقافة إلى أدوات قمع لما يغاير منطوقاتها أو مقولاتها .

وإذ نعود إلى ثنائية العامة والخاصة القديمة، فى هذا السياق، نستمع إلى نفور الخاصة من أصحاب الرأى المغاير ، أو أبناء الطليعة المختلفة ، من العامة ، ذلك لأن العوام بحكم ماهم عليه من أمية فى مجتمعاتنا التى يغلب عليها التخلف ، وبحكم خضوعهم أكثر من غيرهم للأجهزة الإيديولوجية للدولة بسبب أميتهم ، يرتبطون بالجوانب التقليدية النقلية الاتّباعية من الثقافة ، ويعيدون إنتاجها لا شعوريا على نحو يجعل منهم قوات المستبد وقوته فيما يقول الكواكبى الذى يتحدث عن العوام على هذا النحو :

> « العوام هم قوات المستبد وقوته ، بهم عليهم يصول ، وبهم على غيرهم يطول ، يأسرهم فيتهللون لشوكته ، ويغصب أموالهم فيحمدونه على إبقاء الحياة ، ويهينهم فيثنون على رفعته ، ويغرى بعضهم على بعض فيفتخرون بسياسته . وإذا أسرف بأموالهم يقولون عنه إنه كريم . وإذا قتل ولم يمثل يعتبرونه رحيما ، ويسوقهم إلى خطر الموت فيطيعونه حذر التأديب، وإن نقم عليه بعض الإباة قاتلوهم كأنهم بغاة » .

هذه الكلمات التى قالها الكواكبى تستعيد تراثا مريرا من النفور من العامة الذين أدلجتهم الأجهزة الإيديولوجية للدولة المتسلطة فى تراثنا كله ، ومن ثم جعلت منهم قوة ضاربة معادية للعقلانية والاستنارة والاختلاف والتجريب باسم أقانيم النقل والتقليد والاتّباع التى تَشَرَّبَها وعيهم ولاوعيهم الثقافى على السواء .

ومن المؤكد أن عنف الاستجابة القمعية التى أظهرها العوام المؤدلجون إزاء المختلفين عن الرأى السائد ، تعصبا واستبدادا ، هو المسؤول عن النفور المضاد الذى انطوى عليه كل الخروج على السائد النقلى فى التراث ، ابتداء من واصل ين عطاء المعتزلى الذى يروى عنه قوله : « ما اجتمعت العامة إلا ضرت » وقوله : «ألا قاتل الله هذه السفلة ، تُوادّ من حادّ الله ونبيه ، وتحادّ من وادّ الله ونبيه ، وتذم من مدحه الله ، وتمدح من ذمه الله ». والمرارة التى نطق بها واصل تذكّر بنظيرها فى بيتى صالح بن عبد القدوس الذى قال :

وإن عناء أن تفهم جاهلا ... ويَحْسبُ جَهْلاً أنه منك أفهمُ
متى يَبْلغُ البنيانُ يوماً تمامَه ... إذا كُنْتَ تَبْنِيه وآخرُ يَهْدِمُ

وهى مرارة تتصاعد إلى عصر عبد الرحمن الكواكبى فى مطلع هذا القرن ، ومن الواضح أنها لم تنقطع عند مفكرى الطليعة الذين يستشعرون خطر الأدلجة التى تجعل من الأميين قنابل موقوتة للعنف الذى ينفجر فى المختلفين عن المعرفة التقليدية السائدة أو الدولة التسلطية التى تستند إلى هذه المعرفة التى تستند - بدورها - إلى التعصب والاستبداد معا .

ولا يقتصر هذا الخطر، فيما يبدو ، على طوائف العوام من الأميين وحدهم، فمن الواضح أن الآلية التى ينعكس بها التعصب أو الاستبداد ، معيدا إنتاج نفسه فى العقول التى تتلقاه وتتقبل الثقافة المنتجة له ، لا تقتصر على العوام الأميين بل تجاوزهم إلى المثقفين التقليديين الذين يعيدون إنتاج ثقافة الاتّباع وشروطها العقلية المنطوية على صفات التعصب والاستبداد فى آن .

هذه الآلية هى التى تفسر العداء للجديد فى مجتمعاتنا ، والنفور من الاجتهاد ، والخوف من السؤال ، والاستجابة العدوانية إلى المغاير، ورد الفعل القمعى على المختلف ، والانقضاض العدائى على التجريب والحداثة ، وعلى كل ما يتنافر مع ثقافة الاتّباع والنقل . وتلك آلية تصل بين التعصب والاستبداد فى متصل واحد ، متصل يصل المغاير بالمنهى عنه دينيا، ويقرن المخالف بالمحجور عليه سياسيا ، ويجمع ما بين تهم التكفير والخيانة فى المتصل نفسه الذى يتحول به التعصب إلى تطرف والاستبداد إلى إرهاب . والواقع أن الحالات التى نراها شاهدا على هذه الآلية كثيرة متعددة .

ولعل آخر هذه الحالات حالة ترقية نصر حامد أبو زيد الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة القاهرة ، وهى حالة تستحق دراسة طويلة لاستنطاق دلائلها . وما يعنينا ، فى هذا المقام ، هو أن عقلية التعصب التى انطوى عليها تقرير الإدانة الذى اعتمدته لجنة الترقيات لم يميز بين المغايرة فى الرأى والخروج على العقيدة ، فأقام التقرير اتحادا موهوما بين المعتقد الشخصى لكاتب التقرير والعقيدة الإسلامية نفسها ، ومورست آليات التعصب التى استبعدت المختلف والمغاير من حظيرة العلم ، ونفيه إلى دائرة الكفر . وذلك كله لأن كاتب التقرير لا يسلم بحق غيره فى الاختلاف عنه أو معه ، اجتهادا ، ويقرن هذا الاجتهاد بالكفر ، تعصبا واستبدادا . ولا خلاف جذريا بين الذى كتب هذا التقرير ومن تقبلوه دون دليل ، ونقلوا آراءه اتباعا وتقليدا وليس نقدا وتمحيصا ، ودون حتى اطلاع على إنتاج المظلوم الذى أدانه التقرير ، فانتهوا إلى ما انتهى إليه كاتب التقرير

وأعادوا إنتاج التعصب والاستبداد بالآلية نفسها التى انبنيا عليها فى مبتدى أمرهما . وغير بعيد عن ذلك كل الذين تعجلوا الإدانة وتناقلوها وكرروها بالآلية التى يكرر بها التعصب نفسه ويعيد بها الوعى المذعن إنتاج الاستبداد الواقع عليه .

من اللافت للانتباه أن الدولة ، فى حالة نصر أبى زيد ، لم تحرك ساكنا ، لم تظهر عداء للباحث أو تأييدا للذين هاجموه وانتهوا فى هجومهم إلى تكفيره والمطالبة بدمه والتفريق بينه وبين زوجه . لقد ظلت القضية ، ولا زالت إلى وقت كتابة هذه السطور ، محصورة فى مستواها الأكاديمى بين أكثرية من الأساتذة تقليديين نقليين فى مواجهة أقلية من أساتذة محدثين عقليين ، وفى مستواها الثقافى العام بين أكثرية من مثقفى التقليد ودعاة الدولة الدينية وأقلية مقابلة من طوائف العقلانيين من دعاة الدولة المدنية . وذلك وضع يقول لنا إن الإرهاب الذى ينتج عن التعصب ليس من الضرورى أن يكون نابعا من الدولة مباشرة ؛ فالمؤسسات الموازية للدولة ، ومجموعات المثقفين التقليديين ، وطوائف دعاة الدولة الدينية من المعتدلين والمتطرفين الذين وصلت بينهم أطروحات نصر أبى زيد فى متصل واحد لا ينفصم ، هم القوة الفاعلة للإرهاب الفكرى الصادر عن التعصب فى هذه الحالة .

لكن هذه القوة وإن تميزت عن أجهزة الدولة التى أظهرت حيادها النسبى تظل غير منفصلة عن هذه الأجهزة ، وذلك فى بنية التراتب القسرى التى تعم الجميع ، وفى التسليم الكامن بمبادىء الوحدة التى لا تقبل التنوع ، والإجماع الذى لا يقبل الاختلاف ، والنظر إلى المختلف والمغاير بوصفه النقيض والمعادى بالضرورة . هذه المبادىء الكامنة تترجع ما بين البنية التى

تنطوى عليها الأجهزة القمعية للدولة التسلطية التى وصلت إلى ذروتها فى الفترة الناصرية - الساداتية والبنية التى تنطوى عليها المجموعات المتضامنة من دعاة الدولة التسلطية المدنية، أو المعادية من دعاة الدولة الدينية القائمة على التعصب .

ولأن الاستبداد مُعْدٍ كالتعصب سواء بسواء ، ولأنه قابل لإعادة إنتاجه ، ممن يعتقدون اعتقادا جازما نقليا فى سلامة الأطروحات المحركة له ، فإن المجموعات الموازية لسلطة الدولة والمتميزة عنها والمعادية لتنظيماتها المدنية على السواء أعادت إنتاج الاستبداد الذى وقع عليها سياسيا ، وذلك بالقدر الذى أعادت به إنتاج الحالة المعرفية للتعصب التى توارثت آلياتها من أبنية النقل والتقليد فى تراثنا الذى يظل حاضرا فى حياتنا بأكثر من معنى ومستوى . وتجلى ذلك كله فى الممارسة القمعية التى ووجهت بها أفكار نصر أبى زيد بوصفها أفكارا مغايرة مختلفة ، تتهدد بالخطر أبنية عقلية تنفر من الاختلاف وترفض المغايرة ، وتتأول رفضها لكليهما بنوع من التخييل الذى يقرن السلامة الإيمانية على المستوى الدينى بمن يسير فى ركابها ، اتباعا ونقلا وتقليدا ، مشابهة وتكرارا ، إجماعا واتحادا . وفى مقابل ذلك ، تضع فى حمأة الكفر ، تخييلا ، المغاير لها والمختلف عنها فى الرأى لا الاعتقاد .

هكذا انفتحت أبواب التكفير على نصر أبى زيد الباحث كما تنفتح أبواب الجحيم ، وانطلقت الاتهامات التى أخرجت الرجل من الإسلام كأنها حُمُرٌ مستنفرة . وتوالت الدعاوى دون بينة ، وتكررت الأحكام دون دليل . وذلك فى متوالية نقلية اتباعية تعيد إنتاج نفسها إلى ما لا نهاية دون إضافة . وسوف تستمر على هذا النحو ما ظلت الحالة المعرفية التى تنطوى على

التعصب فاعلة فى الموقف ومحركة للعلاقات التى تتحكم فى عناصر بنيته التى تجسد معنى الاستبداد وحضوره من داخلها .

ويبدو أننا لن نفارق هذه الحالة المعرفية التى ينطوى عليها التعصب بمستوياته العامة والخاصة إلا إذا قطعنا الحبل السرى الذى يصل بين التعصب المعرفى والاستبداد السياسى ، وكشفنا عن الآليات التى يقوم عليها التعصب ، معرفيا ، وفضحنا الأصول المتحجرة التى تستند إليها كل من الحالة المعرفية للتعصب والممارسة السياسية للاستبداد فى الجوانب النقلية التقليدية الاتباعية من تراثنا الذى نحمله تحت جلدة وعينا فى حياتنا المعاصرة .

التسامح والدولة المدنية

النقيض الجذرى لمبدأ التعصب الذى تقوم عليه الدولة الدينية هو مبدأ «التسامح» الذى يرتبط بإحدى القيم الأسياسية فى الدولة المدنية الحديثة . وكلمة «التسامح» ليست جديدة تماما فى هذا السياق ، فهى قديمة نسبيا ، وترتبط بترجمة كلمتى Toleration ـ Tolerance اللتين تدلان على السياسة التى يتجمل بها المرء فى التعامل مع كل ما لا يوافق عليه ، ويصبر عليه ، ويجادل فيه بالتى هى أحسن ، ويتقبل حضوره بوصفه حقا من حقوق المخالفة ، ولازمة من لوازم الحرية التى يتقوم بها معنى «المواطنة» فى الدولة المدنية الحديثة . ولحسن الحظ ، فإن الجذر اللغوى للترجمة العربية «سمح» يؤكد هذه الدلالة الأصلية ، ويرتبط بمعانى العطاء والرحابة والقبول والصفح ولين الجانب والتساهل ، ومن ثم يؤكد حق المغايرة . وتدور دلالته حول تقبل وجود الآخر المخالف ، ومن ثم مجادلته بالتى هى أحسن والانطلاق من أنه ليس أدنى أو أقل لأنه «آخر» أو «مختلف» .

والواقع أن تقبل هذه الدلالة للتسامح وإعمالها بوصفها قاعدة من قواعد السلوك إنما هو مبدأ يستند إلى أصلين أساسيين لابد من الإشارة إليهما فى فهم

(*) جريدة الحياة ٢٧ يونيو ١٩٩٣ .

دلالة « التسامح ». الأول : معرفى ، يرتبط بالتسليم بنسبية المعرفة ، والتسليم بأنه ما من أحد يحتكرها أو يمتلكها كاملة ، أو يستطيع القول الفصل فيها . وانطلاقا من هذا التسليم يصبح حق الاختلاف بين الناس مقبولا ، بوصفه لازمة منطقية ترتكز على تعدد المداخل إلى المعرفة ، واختلاف أدواتها ووسائلها التى تتباين بتباين أوجه الحقيقة التى لا يحتكرها أحد ، ولا يعرفها طرف إلا فى حدودها النسبية القابلة للتغير والنماء والتطور.

وإذ تعنى نسبية المعرفة الصفات البشرية الملازمة للبشر الذين ينتجونها ، حتى فى دائرة المعرفة الدينية التى لا توجد مستقلة عن عقول البشر الذين يتلقونها فهما وتفسيرا وتأويلا ، فإن هذه النسبية تقرن المعرفة باحترام العقل الذى لا يعرف لنفسه حدا أو حقيقة نهائية فى اكتشاف العالم ، واحترام العلم الذى لا يكف عن التقدم واكتشاف سبل السيطرة على الطبيعة ، ومن ثم تأكيد نسبية المعرفة العقلية فى الوقت نفسه .

هذا الأساس المعرفى لا ينفصل عن الأساس السياسى الاجتماعى الذى يتقوم به معنى الحرية فى الدولة المدنية الحديثة ، حيث يؤكد هذا المعنى أن المواطنة تعاقد يقوم على احترام حرية الفرد فى ممارسة حقوقه الطبيعة والمدنية ، فى كل مستوياتها الاعتقادية والفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ولا شك أن هذا الاحترام يبدأ بحق المخالفة ، ومن ثم تأكيد « التسامح » فى علاقة الفرد بفكر غيره ، أو علاقة الدولة بفكر الفرد ، وقبل ذلك كله علاقة المؤسسات الدينية بالفرد . وإذا لم يكن للمخالفة معنى فى غيبة « التسامح » فلا معنى لهذا المبدأ أو ذاك فى غيبة معنى المواطنة الذى تكفله حقوق الفرد فى الدولة .

لقد اكتسبت هذه الحقوق دلالاتها المتميزة فى عصر التنوير ، واقترنت بالدعوة إلى الممارسة الديمقراطية لحرية الفكر ، على النحو الذى لا يسمح لطرف بالحجر على طرف آخر فى فكره ، ويحرر الأفراد أنفسهم من سلطة «المؤسسة الدينية » أو « المجموعة الدينية » التى تحتكر تفسير الحقيقة وتتناولها بما يخدم مصالحها أو تحالفاتها البشرية ، وتمارس سياسة توزيع صكوك الغفران أو لعنات الحرمان على من تراه قريبا من تفسيراتها المؤولة أو بعيدا عنها .

والحقيقة أن مبدأ « التسامح » حتى فى هذه الدائرة لا يناقض الدين فى ذاته ، على الأقل فى تأويلاته العقلانية ، وإنما يناقض قمع المؤسسة البشرية التى تستغله فى فرض سطوتها . يضاف إلى ذلك أن التسامح الذى ينطلق من التسليم بنسبية المعرفة لابد أن ينطلق ، فى الوقت نفسه ، من التسليم بالنسبية البشرية نفسها ، فلو كان البشر كاملين هذا الكمال المطلق لما أصبح التسامح ضروريا أو ممكنا ، فيما يقول فلاسفة التنوير الأوربيون ونقله عنهم تلامذتهم العرب المحدثون .

لقد انبثق مبدأ « التسامح » ، أساسا ، من عصر التنوير فى القرن الثامن عشر ، وتكاملت صياغته الفلسفية على أيدى فلاسفة التنوير الكبار ، أمثال جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) وفولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) وبيركلى (١٦٨٥ - ١٧٥٣) وكوندياك (١٧١٥ - ١٧٨٠) وغيرهم ، أى أنه مبدأ يرتبط بعصر الثورة الفرنسية ، وبداية الانتفاضات الكبرى ، والتمرد على السلطة التقليدية فى مسائل الدين والسياسة ، وتسليط الإنارة على ظلمات الجهالة ، وإضاءة معنى الحرية ، وانفتاح مدى النظر إلى العالم واستبدال العقل بالسحر والخرافة ، وتنوير الحقيقة بالملاحظة المتكررة والعقل ،

وصياغة مفهوم التقدم الذى غدا معيارا يستنير به الحكم على الفعل الإنسانى .

وكما آمن العديد من فلاسفة الاستنارة بالمدى الذى يمكن أن يصل إليه تحقيق هذا المبدأ ، وممارسته ، كتبوا عنه وأصّلوه ودافعوا عنه . وأشهر هؤلاء جون لوك الذى كتب أكثر من « رسالة بخصوص التسامح » Letter concerning toleration أحكم فيها صياغة الأفكار التى أصبحت شائعة فيما بعد .

ولقد كتب جون لوك الرسالة الأولى وطبعها باللاتينية لأول مرة ، خلال السنوات التى قضاها فى هولندا هاربا من الحكم الاستبدادى فى إنجلترا ، ثم ظهرت الرسالة بالإنجليزية فى السنة التى عاد فيها لوك إلى وطنه عام ١٦٨٩ . وأدخلته الرسالة، بدورها ، فى سلسلة من الرسائل المتبادلة والمناظرات التى استمرت سنوات طويلة مع الأسقف ستيلنجفليت Stillingfleet أسقف וורشستر . وتوفى جون لوك وهو يكتب الرسالة الرابعة فى ٢٨ أكتوبر ١٧٠٤ ، وطبع الجزء الذى أنجزه منها بعد موته عام ١٧٠٦ بينما طبعت الرسالة الثانية والثالثة فى حياته عام ١٦٩٠ ، بعد عام واحد من ظهور الطبعة الإنجليزية للرسالة الأولى . ومن المؤكد أن الإلحاح على مبدأ «التسامح » لا ينفصل عن الصراع الذى خاضه جون لوك ضد تسلطية الحكم المطلق (الأوتوقراطى) من ناحية ، وتسلطية التعصب التى مارستها الكنيسة من ناحية ثانية ، وذلك بالمعنى الذى يجعل من رسائل « التسامح » التى كتبها جون لوك جانبا لا ينفصل من دراسته المهمة بعنوان «مقالتان فى الحكم المدنى » التى ترجمها ماجد فخرى إلى اللغة العربية

ونشرتها اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (المنبثقة عن « اليونسكو » فى بيروت عام ١٩٥٩).

لقد كان اهتمام جون لوك بالتسامح الدينى فى المحل الأول ، ومواجهة القيود التى تفرضها الكنيسة على التفكير ، أو التبرير الدينى للحكم بدعوى الحق الإلهى . ولكن هذا الاهتمام كان جانبا لا ينفصل من تفكير الاستنارة العام عند لوك ، وقسما من إيمانه إلى أن المجتمع المدنى لا يتقدم إلا على أسس الحرية والعقلانية . وكان هذا الاهتمام مرتبطا - فى الوقت نفسه - بمحاربة هذا الفيلسوف « نظرية الحق المقدس » وتبريره وجود الحكومة المقيدة وما يرتبط بها من مبادىء الليبرالية الحديثة .

ولذلك انطوت رسائله عن « التسامح » على دفاع قوى عن المبادىء الليبرالية التى تؤصل التسامح وتؤسسه وتحميه فى آن . وكانت البداية هى تأكيد أنه ليس من حق أى ملك أو عاهل أن « يحكم » استنادا إلى حقيقة دينية ، فليس فى قدرة الدولة أن تتبين حقيقة المعتقدات ، وليس من وظيفتها إنقاذ أرواح الناس بل حماية مصالحهم . إن الدولة لا توجد إلا لحماية مواطنيها وصيانة حقوقهم ، فهذا هو أساس التعاقد الذى تقوم عليه ، وهو الأساس نفسه الذى لا يسمح لها باستخدام القوة إلا لصيانة هذه الحقوق وحمايتها من كل محاولات الاعتداء عليها ، ومنها ممارسة الحق الطبيعى للحرية الذى يلزم عنه مبدأ التسامح . وإذا كان التعاقد مع الدولة يتضمن صيانة حرية أفرادها على مستوى التعامل معها ، فى إطار مفهوم الدولة المدنية التى تقوم على الفصل بين القوى وإطار المجتمع المدنى الذى يقوم على التسامح ، فإن هذا التعاقد ، مرة أخرى ، يؤكد الحرية نفسها على

مستوى التعامل مع الكنيسة أو السلطة الدينية أو حتى التعامل بين الأفراد، حين يتعلق الأمر باختلاف العقيدة .

وقد انتشرت أفكار لوك بعده ، ووجدت ما يؤكدها عند فلاسفة التنوير الفرنسيين ، ولكنها انتقلت من المجال الدينى إلى المجال الأخلاقى الاجتماعى مع كتابات الفليسوف الإنجليزى جون ستيوارت ميل John Stuart Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) فى سياق من سياقاتها ، خصوصا ما طرحته هذه الكتابات عن قضية العلاقة بين القانون والأخلاق ، وما ينبغى أن تقترن به هذه العلاقة من أبعاد متميزة لممارسة مبدأ التسامح على المستوى الاجتماعى .

ومهما يكون من أمر ، فإذا كان مبدأ التسامح قد انبثق من هذا الأصل التنويرى ، واكتملت صياغته الفلسفية على أيدى التنويريين الكبار ، منذ أواخر القرن السابع عشر ، فإن هذا المبدأ يظل يخايل كل من يتحدثون عن الدولة المدنية أو المجتمع المدنى الذى يصون الحقوق الطبيعية لأفراده ، وعلى رأسها الحرية ، والذى يؤكد قيم العقلانية والمعرفة العلمية ، ويؤسس لتقدمه الإبداعى فى كل المجالات على أساس من حق أفراده فى الاختلاف . ولذلك أصبحت الاجتهادات الحديثة ، بوجه عام ، تميل إلى توسيع آفاق التسامح؛ لا لتشمل كل ما هو مخالف روحيا أو أخلاقيا فحسب ، بل كل ما هو مخالف سياسيا واجتماعيا .

ولعل فرح أنطون أول من أفاض فى تراثنا الفكرى الحديث فى بسط هذا المبدأ بوصفه أساس المدنية الحديثة ، وبوصفه القاعدة التى ينطلق منها الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية ، ذلك الفصل الذى ينظر إليه فرح أنطون بوصفه آلة مبدأ التسامح ووسيلته معا .

وكان ذلك حين دخل فرح أنطون فى مناظرة مع محمد عبده مفتى الديار المصرية ، حول ما كتبه الأول عن ابن رشد فى مجلة « الجامعة » فى مطلع هذا القرن وهى مناظرة أفضت إلى ضرورة تحديد معنى الدولة المدنية وعلاقتها بمبدأ التسامح . وبقدر ما كان فرح أنطون يؤكد مبدأ التسامح ، فى هذه المناظرة التى تعددت أطرافها ، كان محمد رشيد رضا يؤكد مبدأ التعصب الذى تصور أنه خير وقاية من شرور الدولة المدنية .

وفى مجال الرد على ذلك ، يتوقف فرح أنطون طويلا عند مبدأ التسامح الذى كان يطلق عليه « التساهل » ويبدأ بمحاولة تعريفه . ويقول إن هذه الكلمة دخيلة فى اللغة العصرية الجديدة، وإننا نعرف معناها باصطلاح الفلاسفة الذين يشير التساهل عندهم إلى أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان على أساس من المعتقد الدينى لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق . وإذا كان الله يشرق بشمسه على الأشرار والأخيار فيجب على الإنسان أن يتشبه به ولايضيّق على غيره لكون اعتقاده مخالفا لمعتقده . فليس على الإنسان أن يهتم بدين أخيه الإنسان أيا كان ، لأن هذا لا يعنيه .. والإنسان من حيث هو إنسان فحسب ، بقطع النظر عن دينه ومذهبه ، صاحب حق فى كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رئاسة الأمة نفسها . وهذا الحق لا يكون من يوم أن يدين الإنسان بهذا الدين أو بذاك بل من يوم أن يولد ، ذلك لأن هذا الحق من الحقوق الطبيعية. والإنسانية هى الإخاء العام الذى يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاء .

ولا يمكن للتساهل أو التسامح ، بهذا المعنى ، أن يوجد إلا فى دولة

مدنية ، ولا يمكن أن يكتمل هذا المعنى أو يتحقق إلا بالفصل بين السلطتين المدنية والدينية . ويتصل بهذا التحديد لمعنى (التساهل) التسامح على وجه الخصوص ثلاثة أفكار ملازمة يؤكدها فرح أنطون . أولها أن السلطة الدينية (البشرية) بحكم طبيعتها لا تقدر على هذا (التساهل) التسامح ، لأن غرضها مناقض لغرضه على خط مستقيم ، من حيث إنها تنبنى على التعصب ، ومن ثَمَّ تعتقد اعتقادا جازما أن الحقيقة فى يدها وحدها ، وأن قواعدها وتعاليمها هى الحق الأبدى الذى لا يداخله أقل شك، وما عداه كفر وضلال . وذلك وضع يترتب عليه أن القائم على أمر هذه السلطة الدينية لا يكون أمامه إلا أن يضغط على غير قومه ليدخلهم فى معتقده ترغيبا أو ترهيبا، أو أن ينظر إلى من هو خارج دائرة معتقده نظرة أقل من نظراته إلى من فى داخل هذه الدائرة . وعلى ذلك تتآلف فى بناء الأمة فئات يفصل بينها التمييز ، منها عزيزة ومنها ذليلة ، فيسقط الحق الإنسانى الذى تقوم عليه الدولة المدنية والمجتمع المدنى على السواء .

ويؤكد فرح أنطون الفكرة الثانية الملازمة للفكرة السابقة بقوله إن الحرية ، بوصفها حقا طبيعيا للإنسان فى أن يعتقد ما يشاء ، يترتب عليها حق آخر هو حق الإنسان فى أن لا يعتقد ما يشاء . والسلطة الدينية التى تنبنى على التعصب لا يمكن أن تقبل ذلك إلا إذا قدمت الشرع المدنى .

أما الفكرة الثالثة والأخيرة التى يضيفها فرح أنطون فترتبط بتقديم الفكر فى تكييف المعرفة والتقدم إلى آفاق باهرة . وهى آفاق لا يمكن أن تتحقق إلا بالتسامح (التساهل) ابتداء ، وذلك بالمعنى الذى يجعل التسامح سبيلا إلى إنسانية المجتمع المدنى وتقدمه الذى لا ينقطع . ولذلك لا تزدهر العلوم

ولا تتقدم إبداعات المجتمعات إلا إذا كانت منطوية على معنى التسامح ودلالته .

هذه الأفكار الأساسية التى بسطها فرح أنطون كانت بذرة سرعان ما نمت وتفرعت عنها أفكار أخرى فى الثقافة العربية الحديثة ، فكانت أساسا لتأصيل مفهوم المجتمع المدنى فى هذه الثقافة ، وتأكيدا للترابط الوثيق بين مستقبل الثقافة العربية وممارسة أبنائها للتسامح، أو التساهل الذى استهل الحديث عنه فرح أنطون .

التسامح ومناخ الإبداع(*)

ما كتبه فرح أنطون دفاعا عن التساهل الذى جعله مرادفا للتسامح (Toleration) كان ، بأكثر من معنى ، دفاعا عن حق الاختلاف الذى هو المقدمة الطبيعية لحيوية الاجتهاد وحرية الإبداع على السواء . لقد كان فرح أنطون يحلم بما أطلق عليه اسم « الإنسانية الجديدة » التى لا تعرف التمييز بين البشر على أساس من الأجناس أو المعتقدات أو الثروات، والتى يغدو فيها العدل الوجه الآخر للعقل ، والتى لا ينفصل فيها معنى التقدم عن الإيمان بالقيمة الحاسمة للعلم فى صنع المستقبل . كان هذا الحلم هو الأساس الفكرى الذى انطلق منه فرح أنطون فى روايته التى أهملها مؤرخو الرواية العربية إهمالا فادحا ، أعنى رواية « أورشليم الجديدة ». وهى رواية عكّرت على معناها الأفكار السائدة فى عصر الدولة التسلطية للمشروع القومى ، لما تنطوى عليه الرواية من تأكيد معنى الديمقراطية ، وحق الاختلاف ، وحرية الفكر ، وإعلاء دور الفرد الذى لا يشعر بالتناقض بين تقديس حريته الخاصة وسعيه إلى تأكيد أفق الحضور الخاص بالمستقبل العادل لأبناء أمته .

ولقد قُبِرَتْ الرواية فى الوقت نفسه بسبب الطغيان القاهر لثقافة النقل

(*) جريدة الحياة ١٨ يوليو ١٩٩٣ .

والاتّباع التى سادت الوطن العربى ، والتى كانت الحكومات العسكرية والتسلطية دعما لها بأكثر من معنى . ومن ثم لم يكن الوقت مهيئاً لإعادة النظر إلى رواية فرح أنطون التى تهاجم قداسة الإجماع فى سبيل التعدد ، وتنفى السطوة المطلقة للوحدة فى سبيل التنوع ، وتنتقل من منظور التشابه الذى يلغى الهوية الفردية إلى مفاهيم الاختلاف التى تؤكد الحضور الفردى فى كل الأحوال . وقد شارك فى تكثيف الظلام على هذه الرواية وأمثالها شيوع النزعة الجمالية بمعناها الساذج الذى يقرن الجمال بنموذج شكلانى أرسطى مطلق، يجاوز الزمان والمكان ، دون أن يربط القيمة الجمالية بالوظيفة الحيوية التى يقوم بها العمل الإبداعى فى محيطه الثقافى . ولقد سادت فكرة « الرواية الفنية» نتيجة هذه النزعة ، ورسَّخت مجموعة من التعاليم (عن بناء الحبكة والشخصية ومشاكلة الواقع) التى أسهمت فى تقليص الدائرة الإبداعية للفن الروائى ، وأعلت من شأن المحاكاة الواقعية على الموازاة الرمزية التى تأخذ شكل التمثيل الكنائى (الأليجورى) ووظائفه .

ورواية « أورشليم الجديدة » من هذا النوع الأخير ، فهى رواية من روايات التمثيل التى أبدعتها بلاغة المقموعين التى بدأت من « كليلة ودمنة » وامتدت إلى « أولاد حارتنا » ولم تتوقف عند « الزينى بركات » أو « الحوَّات والقصر » . وكما يحدث فى رمزية التمثيل التى ينطوى عليها القص فى بلاغة المقموعين، فإن رواية فرح انطون تبدى ظاهرا وتخفى باطنا ، وتقول على مستوى الدال ما لا يفهم إلا بتعدد المدلول ، وتبرز الممثل به لتنتقل منه إلى الممثل عليه . والبؤرة فى الفعل الرمزى للرواية كلها مبدأ التسامح الذى أطلق عليه فرح أنطون مصطلح التساهل .

ويبرز هذا المبدأ بطريقة غير مباشرة من وراء الأحداث والشخصيات التى تتحول إلى أقنعة ينطق المؤلف المضمن من خلفها ليوصل رسالة محددة تقول إن التسامح هو الطريق الوحيد للمستقبل، أو أورشليم الجديدة ، وإن أورشليم الجديدة هى الوطن العربى الذى لابد أن تتآلف فيه الأديان والمعتقدات وتتجاوب على أساس من احترام حق الاختلاف ، وإن العدل هو الوجه الآخر للعلم ، فى صياغة تضاريس العهد الآتى للأمة التى ننتسب إليها ، وإن العقل لا النقل هو أساس المعرفة التى تهدف إلى تقدم هذه الأمة ، والتسامح مناخ الإبداع الذى هو شرط المستقبل ومفتاح أبوابه المغلقة .

هذه الرسالة ينطقها صوت المؤلف المضمن الكامن وراء قناع الشيخ ميخائيل ، وهو يحدث تلميذه الفتى عن الإنسانية الآتية الجديدة ، تلك التى تتكشف عنها رؤياه ، فيرى الإنسان يسير فى البر والبحر والهواء بسرعة الطير ، ويرى البشر يتخاطبون من قارة إلى قارة كأنهم فى غرفة واحدة ، ويرى الحكومات تخجل أمام الله والناس ، وكل شبر فى الأرض يحرث ويزرع وينبت خيرات لسكان الأرض ، والضغائن والأحقاد بين عناصر البشر المختلفة تخمد ، والطب يطيل عمر الإنسان إلى ما بعد المائتين ، وكل الأمم المتصارعة والشعوب المتعادية تعيش فى سلام كأنها إخوة فى عائلة واحدة .

لا أريد أن أناقش رواية فرح أنطون تفصيلا لكن حسبى القول إن ما انطوت عليه من تأكيد مبدأ « التسامح » كان البداية التى أثمرت ما بعدها فى متصل يبدأ بفلاسفة التنوير الأوروبيين فى القرن الثامن عشر ، ويرجع القهقرى ليستعين بالتراث العقلانى لفلاسفة الإسلام تأصيلا ، ويصعد إلى

كل منجزات القرنين التاسع عشر والعشرين حوارا مع العالم ، ولا يكف لحظة عن صياغة مفهوم ذى خصوصية عربية تفاعلا مع واقع خاص .

والمسافة فى المجال الزمنى لحركة هذا المتصل بين ما كتبه فرح أنطون فى مطلع هذا القرن وما يكتبه المثقفون العرب الآن هى المسافة بين ماضى المتصل وحاضره ، فى معركة واحدة ، بدأت ولم تنته، مع كل أشكال التفكير المعادية للتسامح والكارهة لمناخ الإبداع فى الوقت نفسه .

ومن الطريف أن الهجوم الذى انصب على رواية فرح أنطون فى وقتها لم يختلف عن الهجوم الذى لم ينفك على « أولاد حارتنا » وغيرها فى وقتنا ، خصوصا ما نحن فيه من أيام تشهد تراجعات كثيرة عن معنى التسامح ودلالته .

لهذا السبب كتب مصطفى سويف عالم النفس الشهير فى مصر مدافعا عن معنى التسامح مرة أخرى ، فى مطلع العام الماضى، مكررا ، دون أن يدرى ، بعض أطروحات فرح أنطون الذى يشترك معه فى جذرية الإيمان بأن التسامح هو الشرط الأول لانطلاق عملية الإبداع . وإذا كان فرح أنطون بدأ من فلاسفة الاستنارة فى القرن الثامن عشر ، فإن مصطفى سويف يبدأ من إنجازات علم النفس الاجتماعى وبحوث الشخصية التى ازدهرت منذ أواسط الخمسينيات فى الولايات المتحدة وأوربا . وإذ يحدثنا مصطفى سويف عن الشروط الاجتماعية للإبداع، فإنه يؤكد أهمية « التسامح » ويصله بطبيعة السلوك الذى يقوم أساسا على التقبل الإيجابى للاختلاف ، أى أن أتقبل حقيقة أن « الآخر » يختلف عنى فى الرأى وفى الاتجاه ، وأن أشكل سلوكى آخذا فى الاعتبار هذه الحقيقة التى لابد أن تقترن بحقيقة

أخرى مؤداها ضرورة الحفاظ على التعاون مع هذا الآخر ، لأن كلينا مضطر إلى العيش المشترك فى حقل اجتماعى واحد . وإذا كان إدراك هذه الحقيقة مولدا لما يصطلح عليه باسم « السلوك الاجتماعى التكاملى »، فإن غيابها يفضى إلى نقيض هذا السلوك ، أى السلوك التسلطى القمعى الذى يهدف إلى محو ما يميز الآخر ، أو إلغاء ما يجعله متفردا ، ومن ثم تحويل هذا « الآخر » أو حتى « الأنا » إلى صورة مكررة من كل من يقوم بفعل التسلط القمعى على «الأنا » أو « الآخر » على السواء .

إن التسامح - فى هذا المجال - هو الشرط الأول بين الشروط الاجتماعية للإبداع ، فيما يؤكد مصطفى سويف الذى يرى - بحق - أن أى شائبة تصيب مناخ التسامح لا تلبث آثارها أن تصيب المواطنين عامة والمبدعين خاصة بنوبات من الشعور بالتهديد قد تكون قاضية على الدوافع الإبداعية والسلامة النفسية . وتلك نتيجة تؤدى إلى تقلص الطاقة الدافعية الملازمة للإبداع وموتها شيئا فشيئا . ولعل حساب الاحتمالات أن ينبئنا بأن حجم الإصابات التى تحيق بالبراعم ، فى هذه الحالة ، يفوق كثيرا حجم ما يصيب الأزهار والثمار .

وإذا تحولنا من قاموس علم النفس الاجتماعى إلى قاموس السياسة وجدنا أن مفهوم التسامح يتحول علما وعملا إلى مفهوم الديمقراطية ، فيما يذهب مصطفى سويف الذى يحلل مفهوم الديمقراطية فى محورين ، أولهما محور علاقة الحاكم والمحكوم ، أو السلطة بالمواطن ، والثانى محور علاقة المواطن بغيره من المواطنين . المحور الأول تحكمه علاقات تدور حول مفهوم « الحرية فى مقابل القهر »، بينما المحور الثانى تحكمه علاقات تدور حول مفهوم «التراضى فى مقابل التناحر » .

وإذا كان المحور الأول يشير إلى علاقة الدولة بالمواطنين وما ينبغى أن توفره لهم من ضمانات وشروط اجتماعية واقتصادية تكفل لهم حرية الإبداع، وتيسر لهم أدواته، فإن الشرط السياسى يحقق كمال هذه العلاقة التى ينبغى أن تقوم على « تسامح » الدولة مع مواطنيها، ومن ثم تقبلها اختلافهم معها واحترامها لاجتهاداتهم المغايرة لاجتهاداتها، وتقبلها مبدأ تداول السلطة الذى هو لازمة سياسية من لوازم تسامح الدولة مع مواطنيها.

وإذا كان المحور الثانى يجاوز العلاقة السياسية التى تصل بين الدولة والمواطن إلى العلاقة الاجتماعية الثقافية التى تصل بين المواطن والمواطن، فإن هذه العلاقة الثانية غير منفصلة عن الأولى، بل هى صدى لها ومرآة عاكسة لأحوالها، والعكس صحيح بالقدر نفسه. لكن البؤرة فى هذا المحور بؤرة ثقافية بالدرجة الأولى، حتى فى اتصالها بالبؤرة السياسية للمحور الأول، ومن ثم فهى بؤرة ترتبط بالميراث الروحى والفكرى الذى يصل بين الأفراد والقيم السلوكية التى ينطلقون منها. ولا شك أن غلبة تراث النقل على تراث العقل من ناحية، وغلبة النفور من الأسئلة المفتوحة والتغيير الذى ينطوى على مغايرة من ناحية ثانية، علامة من علامات الثقافة التى تعمل على تثبيط دوافع الإبداع، من حيث ماتؤكده هذه الثقافة من كراهية للمغاير والمختلف والسؤال المفتوح، ومن حيث ما تدعمه من تعصب للمتشابه والمتكرر والمتحد والثابت والمُجْمَع عليه. هذه الثقافة تعادى الإبداع بالضرورة لأنها لا تنطوى على شرطه الأساسى وهو التسامح، ومن ثم فإنها لا تشيع التراضى فى المستويات الاجتماعية للاختلاف الواقع بين الأفراد، بل تنقل هذا الاختلاف من مبدأ التراضى الذى تتقبل به الذات

اختلاف الآخر عنها ، بوصفه ظاهرة طبيعية ، إلى مبدأ التناحر الذى يجعل الاختلاف ، مجرد الاختلاف ، مظهرا من مظاهر العداوة أو علامة من علامات الاسترابة .

وسواء كنا نتحدث عن هذا المحور أو ذاك ، فإن علاقة السلطة بالمواطن فى الدولة لا تختلف عن علاقة الفرد بالآخر فى المجتمع، فى التحليل النهائى. بمعنى أنها علاقة لا يمكن أن تؤدى إلى ازدهار الطاقة الخلاقة للإبداع إلا إذا كان مبدؤها الفاعل هو التسامح الذى لابد أن يحكم كل المستويات الممكنة للعلاقات الفردية أو الجماعية . وسواء كنا نتحدث ، مع مصطفى سويف، عن الحرية فى مقابل القهر، أو التراضى فى مقابل التناحر، فإننا نتحدث عن حرية الإبداع الذى يعنى ، جذريا ، الخروج على السائد ، والبحث عن حلول بديلة ، والذى يبدأ دائما بأن يتمسك أصحابه المبدعون بوجهات نظرهم المخالفة . هكذا كانت بدايات المبدعين جميعا : كوبرنيكوس فى النصف الثانى من القرن السادس عشر ، كبلر فى القرن السابع عشر . جاليليو فى بداية القرن السادس عشر ، هارفى ، وغيرهم . ولا شك أن جميع قصص الإبداع متكررة فى عناصرها الأساسية : حساسية مرهفة لإدراك ما ينطوى عليه الرأى أو الاعتقاد أو المنظور الشائع من ثغرات تجعله غير مقنع . تمسك من المبدع بمقتضى حساسيته بوجهة نظره المخالفة للشائع . يمضى المبدع فى طريق إبداعه إلى أن يثبت صحة شكوكه ويبلورها فى وجهة نظر محددة . حدث هذا فى تاريخ تقدم العلوم جميعا ، الفلك والطبيعة والبيولوجيا والعلوم النفسية والاجتماعية ، كما حدث فى تاريخ الفنون والآداب وتاريخ التكنولوجيا أو تاريخ الاختراعات . إن جميع قصص

الإبداع تبدأ بالاختلاف، وتكتمل بالتسامح الذى لابد أن يقبل هذا الاختلاف ، أو التعصب الذى يرفض الاختلاف والذى لا تَكُفّ الطاقة المبدعة عن مواجهته بما تنطوى عليه من مرونة وأصالة وطلاقة ومثابرة . وتلك نتيجة تؤكد أنه إذا كان الإبداع ضرورة اجتماعية لاغنى للمجتمع عنها، خاصة فى هذا العصر الذى نعيشه ، عصر نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين الذى سنراه بعد سنوات قليلة ، فلابد من العمل على خلق الشروط الاجتماعية اللازمة لتوفير الحد الأدنى لهذه الضرورة فى حياتنا .

مؤكد أن صياغة أفكار مصطفى سويف تختلف عن صياغة أفكار فرح أنطون، فبينهما ما يقرب من قرن . ولكن ما يصل بين المفكريْنِ عميق فى دلالته وإيحائه . وإذا نظرنا إليهما فى سياق المشكلات التى يعانيها مشروع النهضة العربية ، أو سياق الأسئلة التى يطرحها الفكر العربى الحديث ، وجدنا أن مشكلات النهضة التى نواجهها لم يتم حلها جذريا بعد ، وأن الأسئلة الأساسية لاتزال مطروحة تبحث عن إجابة حاسمة يقبلها الواقع . أما الدلالة الموجعة فى مغزاها فهى أن الغاية التى سعى إليها فرح أنطون عندما تحدث عن « التساهل » هى نفسها الغاية التى يسعى إليها مصطفى سويف وهو يدعو إلى « التسامح » بعد تسعين عاما . إنها الغاية التى لم يستطع مشروع النهضة العربية أن يحققها فى اكتمالها الذى يجعل من ممارسة الحرية الوجه الآخر من ممارسة التسامح، بوصفهما شرطا للإبداع ومناخا له فى آن .

عن التجريب والدولة المدنيه(*)

كنت أقرأ كتاب على عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم » . لا أذكر المرات التى رجعت فيها إلى هذا الكتاب ، لكن لفت نظرى هذه المرة الفقرة الختامية من الكتاب ، حيث يلخص على عبد الرازق النتائج التى توصل إليها . وهى أن « الخلافة » ليست فى شىء من الخطط الدينية ولا القضاء أو غيره من وظائف الحكم ومراكز الدولة، كلها خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها لأنه (أى الدين) لم يقرها ، ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا ، لنرجع فيها إلى أحكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة، شأنها فى ذلك شأن تدبير الجيوش الإسلامية ، وعمارة المدن والثغور ، ونظام الدواوين ، لا شأن للدين بها ، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب .

لقد استوقفتنى الجملة الأخيرة طويلا ، خصوصا ما ورد فيها عن « العقل والتجريب » لا لأن دلالة الجملة تكمل أطروحة على عبد الرازق عن «الحكم المدنى » الذى تأثر فيها بأفكار الفيلسوف الإنجليزى جون لوك ، ولا لأنها تكشف عن إيمان صاحبها بالدور الذى يقوم به العقل فى تأويل تراثه ليخرج من دائرة الاتّباع والتقليد ، ولا لأنها تبين عن نزعته الإنسانية التى تقيس

(*) جريدة الحياة ١٣ يونيو ١٩٩٣ .

الشاهد على الغائب ، من الزاوية التى تربط أحكام العقل بتجارب الأمم ، فكل ذلك معروف ، أدركه بعض من قرأ كتاب على عبد الرازق ، ووضعه فى سياقه من إنجاز النخبة الليبرالية التى آمنت بالتنوير .

ما لفت نظرى فى الجملة هو ما ينطوى عليه مفهوم « الحكم المدنى » من إيمان بالتجريب ، من حيث هو مسعى للعقل فى تأسيس قواعد التمدين بوجه عام وعلاقات المجتمع المدنى بوجه خاص ، فالتجريب - فى الجملة - يرتبط بالخروج على الإطار السائد المتعارف عليه من قبل ، والذى يسلم به الجميع اتباعا وتقليدا ، والبحث عن صيغ جديدة ، تجيب عن أسئلة قديمة وتطرح أسئلة جديدة فى الوقت نفسه . ولا يفارق التجريب معنى الخروج على الإجماع ، فى هذا السياق ، ومعنى البدعة التى لا تجعل من شيوع الفكرة سبيلا إلى قبولها ، أو تصدّق تصديقا نقليا ما يقوله « عامة العلماء وعامة المسلمين » بل تبدأ بالشك بوصفه سبيلا إلى اليقين ، وتؤسس للمعرفة بوصفها فعلا تجريبياً ينطوى على مغايرة العقل الذى لا يكف عن اختبار كل ما سبقه وامتحانه ، فهو عقل لا يركن إلى السكون ، ولا يذعن إلى ما يحبس رغبته المتقدة فى أن يصوغ للناس أملا فى حياة يصنعونها على أعينهم ابتداعا لا اتّباعا .

والتجريب قرين العقل ، فى هذا السياق ، من حيث دلالتهما على الأساس الفكرى الذى ينهض عليه المجتمع المدنى ، ونوع المعرفة التى يؤصلها ويشيعها بين أفراده . وإذا كان التجريب يعنى الخروج الدائم على كل قاعدة تمنع العقل من أن يجاوز نفسه بنفسه ، ليؤسس تجدده وقدرته على الكشف الدائم ، ومن ثم حريته وقدرته على اختيار موضوع معرفته وفعله

على السواء ، فإن العقل نقيض النقل . وتوتره فى صياغة السؤال الذى يتجدد به يؤكد تناقضه مع كل تقليد ينطوى على الإذعان إلى المعرفة النقلية . وإذا كان الإذعان إلى هذه المعرفة الجاهزة ، وتصديق المتوارث منها ، هو الوجه المعرفى للتقليد ، فإن هذه المعرفة النقلية ، بدورها ، هى الوجه الآخر للممارسة السياسية الاجتماعية فى المجتمعات التى تصادر حق الاختلاف ، وتؤمن بالاتباع لا المشاركة . إن التصديق قرين التسليم فى هذه المجتمعات. والتقليد هو الوجه الآخر لضرورة الطاعة . والحقائق ذات البعد الواحد التى يقرها أولو الأمر ويحتكرون معرفتها وتأويلها، حقائق مطلقة لا تتعدد أوجهها أو تتسم بالنسبية، فالتعدد بدعة والنسبية ضلالة . والحكم المطلق فى السياسة قرين الوجه الواحد للمعرفة فى هذه المجتمعات . والوجه الواحد للمعرفة ، بدوره ، قرين حتمية الإجماع بمعانيه السياسية والاجتماعية ، ونقيض لحق الاختلاف أو مبدأ التعدد أو حتى التسليم بالمغايرة .

وأتصور أن الشيخ على عبد الرازق ، عندما أكد ضرورة العقل والتجريب فى كتابه ، ووصل هذه الضرورة بحتمية تطوير الفكر السياسى للمسلمين فى الإفادة من تغير « تجارب الأمم وقواعد السياسة »، كان يؤكد الأساس المعرفى الذى لا يمكن للمجتمع المدنى أن يتأسس دونه ، كما كان يؤكد ما ينطوى عليه هذا الأساس المعرفى من مبدأ حق الاختلاف الذى هو أساس الممارسة الاجتماعية والسياسية فى المجتمع المدنى أو الدولة المدنية على السواء .

وإذا كان حق الاختلاف يعنى حق المواطن فى أن يختار لنفسه وبنفسه ما يراه بإرادته الحرة داخل مجتمع يؤصل مبدأ الحرية ويؤكدها فى أنظمته

السياسية والاجتماعية والفكرية ، فإن التجريب قرين هذا الحق ، ولازمته الأولى ، وحضوره أو عدم حضوره ، وتشجيعه أو قمعه ، علامة من علامات حضور المجتمع المدنى وتحقق الدولة المدنية .

هذا المنظور يجعل « التجريب » لازمة من لوازم الممارسة السياسية والاجتماعية والمعرفية للأفراد فى الدولة المدنية ، تأكيدا لمبدأ حق الاختلاف الذى ينبنى عليه العقد الاجتماعى الذى يربط الأفراد بالدولة التى تنبنى ، بدورها ، على مبدأ تداول السلطة . ولا يرى الشيخ على عبد الرازق تناقضا بين الإسلام وهذين المبدأين اللذين يترتب ثانيهما على أولهما ، فتداول السلطة يقوم على إقرار حق الاختلاف ابتداء . والتسليم بمبدأ حق الاختلاف لا يمنح أى فرد أو طائفة أو جماعة ، فى الدولة المدنية ، أولوية مطلقة فى المعرفة بكل أوجهها وأشكالها . ومن ثم فإنه ينفى كل النفى إضفاء القداسة على أى شخص أو رأى ، ويناقض كل المناقضة الإجماع على هذا الشخص أو ذاك الرأى . والتجريب، بدوره ، يعنى ، ضمن ما يعنى ، قرار المغايرة بالخروج على المعروف والمعتاد .

هذا التجريب نفسه ، مقروناً بأهمية إعمال العقل ، كان سلاح الشيخ على عبد الرازق فى الدفاع عن مفاهيم الدولة المدنية التى تبنتها النخبة الثقافية التى انتمى إليها فى «حزب الأمة» أولا ثم حزب «الأحرار الدستوريين» من خصوم الأوتوقراطية والثيوقراطية ، وذلك فى عدائهم للحكم الفردى المطلق ودعوتهم إلى الديمقراطية السياسية والحرية الفكرية ، وفى عدائهم للحكم الدينى الذى يقوم على كهنوت ، تحتكر معه مجموعة من البشر تأويل المعرفة الدينية ، وتقوم بتوظيف هذا التأويل لفرض مصالحها

على غيرها ، من خلال التخييل بقداسة التقليد لها والإجماع الذى لا يختلف عن تأويلها .

لقد شعر الشيخ أن عليه أن يشهر سلاح « العقل والتجريب » دفاعا عن الدولة المدنية التى آمن بها ، ولكى يؤكد ، فى الوقت نفسه ، حضورها الذى اكتسب دلالة أقوى بدستور ١٩٢٣ ، فيواجه بذلك المخاطر التى هددت هذا الدستور ، والتى تصاعدت مع تزايد مثالب الحكم المطلق للملك فؤاد، هذا الحكم الذى سعى إلى أن يتقنع بقناع ثيوقراطية تضيف إلى الاستبداد الذى انطوت عليه أوتوقراطيته وتبرره ، عملا بالمبدأ التراثى القائل : الملك بالدين يقوى . وكان ذلك فى أعقاب سقوط الخلافة العثمانية وإعلان مصطفى كمال أتاتورك الجمهورية التركية ، وجعل أنقرة عاصمة لها - بوصفها بديلا للآستانة - عام ١٩٢٣ . وقد أدى ذلك إلى تطلع مجموعة من حكام العالم العربى والإسلامى إلى كرسى الخلافة ، والإفادة من الهالة الدينية المحيطة بفكرة الخلافة نفسها فى دعم الحكم المطلق . وقيل، وقتئذ ، إن الإنجليز يؤيدون إقامة الخلافة الإسلاميه فى مصر ، وإن بعض الأقطار الإسلامية التابعة لهم تتطلع إلى عرش مصر بوصفه العرش الجدير بالخلافة . وتصاعد النقاش حول الخلافة إلى أن وصل إلى ذروته فى أوائل صيف ١٩٢٥ .

وكان الملك فؤاد يرنو ببصره إلى الخلافة لسببين ، فيما يقول غير واحد من المؤرخين : الأول ، أن يكتسب لنفسه من المهابة بين ملوك العالم الإسلامى وشعوبه مما يكتسبه عادة خليفة المسلمين ، ولو من الناحية المظهرية على الأقل . والثانى ، أن يفيد من هذا المركز الدينى العظيم فى توطيد سلطته

الزمنية الأوتوقراطية على حساب الحكم الدستورى ، متمثلا فى ذلك بالسلطان عبد الحميد العثمانى فى محاولاته . ولذلك أخذت حاشية الملك تنشر الفكرة بين رجال الدين من كبار علماء الأزهر ومدرسيه الذين كانوا يؤمنون بسلطة الملك المطلقة ويخضعون لها اتباعا وتقليداً . وتكونت من هؤلاء « لجان الخلافة » التى دعت إلى هذه الفكرة . واستقر الرأى على عقد مؤتمر إسلامى فى القاهرة من جميع الدول الإسلامية لبحث مسألة الخلافة ، واستغلال هذا المؤتمر لمبايعة الملك فؤاد خليفة للمسلمين . وأخذت لجان الخلافة تروج للمؤتمر . وكان شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد الدينية رؤساء اللجان التى تقع فى أقاليمهم .

واستشعر دعاة الدولة المدنية الخطر من هذه الدعوة التى تساعد الحكم المطلق على التخلص النهائى من الدستور ، والتى تفضى إلى المزيد من انقسام المسلمين . وهاجم سعد زغلول الأزهرى التعليم وزعيم الأغلبية التى كانت وراء صياغة دستور ١٩٢٣ محاولة إحياء الخلافة ، مؤكدا أن ما يحقق مصالح المسلمين هو « السياسة الحسية الجريئة » وليس « الجرى وراء الأغراض الخيالية» .

وجاء كتاب الشيخ على عبد الرازق (الذى كان يعمل رئيسا للمحكمة الشرعية فى مدينة المنصورة) تأكيدا لأهمية المعنى الواقعى لهذه « السياسة الحسية الجريئة » ، وتأسيسا لها بهدى من « التجريب » الذى يختبر كل شىء بالعقل ، ويخرج على المتعارف والشائع بحثا عن الجديد الذى يؤسس للتقدم ويؤصله . ولذلك اختتم الشيخ كتابه الذى كان قد بدأ العمل فيه قبل نشره بسنوات طويلة بأنه لا شىء فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا

الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذُلُّوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ، وأمتن مادلت تجارب الأمم على أنه خير أُصول الحكم .

وكان التجريب ، فى هذا السياق ، قرين العقل الذى يتمرد على كل «نظام عتيق» ويتطلع إلى أن يبنى أحدث ما يمكن أن يصل إليه من أنظمة سياسية أو اجتماعية ، وذلك بتفاعل هذا العقل مع تجارب الأمم الصاعدة . وإذا كانت فاعلية التجريب تتولى تحطيم الأنظمة السياسية الاجتماعية القديمة ، المتوارثة اتباعا والمصدق بها تقليدا ، فى هذا السياق ، فقد كانت حرية العقل تؤصل لهذه الفاعلية فى كتاب الشيخ ، بما كانت تؤسسه من فهم جديد للمعرفة التى تفارق التقليد والنقل ، من حيث تمردها على الإطار المرجعى السابق والثابت ، وقيامها على النسبية ، وتسليمها بقيمة التعدد وضرورة المغايرة وحتمية التجدد . بعبارة أخرى ، كان التجريب ، فى كتاب الشيخ ، بؤرة دلالية تلتقى فيها كل المدلولات الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية التى ينطوى عليها معنى الدولة الدينية ووجود المجتمع المدنى .

وكان على الشيخ على عبد الرازق أن يدفع ثمن هذا الفعل التجريبى الذى اقترفه فى كتابه ، بعد أن صدرت الطبعة الأولى من الكتاب فى أول أبريل سنة ١٩٢٥ (الموافق السابع من رمضان سنة ١٣٤٣ هـ) عن إحدى مطابع مدينة المنصورة . وقامت الدنيا ولم تقعد : ثار الملك فؤاد الذى كان يحلم أن يكون خليفة للمسلمين فجاء الكتاب ليبدد أحلامه وأحلام أقرانه فى وراثة كرسى الخلافة . وهاج الذين يبررون الحكم المطلق بمبررات دينية لأن

الكتاب كان قاطع الدلالة فى أن الإسلام لم يقرر نظاما معينا للحكومة بل ترك للمسلمين الحرية فى تنظيم الدولة طبقا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التى يواجهونها من ناحية ، وتبعا لتطورها الاجتماعى والثقافى ومقتضيات الزمن (العصر) الذى يعيشون فيه من ناحية أخرى . وغضب مشايخ الأزهر الذين آمنو بفكرة الخلافة اتباعا ونقلا فكَفَّرُوا على عبد الرازق وَزَنْدَقُوه . وضَجَّتْ الصحف والمنابر بين مؤيد ومعارض . وهاجت الجماهير التى حركها مشايخ النقل والاتِّباع ، وتعالت الهتافات والصرخات. وقضى أولو الأمر بجمع الكتاب وإحراقه . وانهار التحالف بين أحزاب الأقلية (التى تنتمى إليها أسرة الشيخ) والقصر . وقامت الحكومة بعزل المؤلف من منصبه فى القضاء بعد أن سحب منه الأزهر درجة العالمية . وأوذى الرجل إيذاء ماديا ومعنويا متعدد الأبعاد ، لم يخفف منه رضا القصر عنه بعد ذلك ، حين تغيرت الظروف والأحوال .

ولكن الكتاب نفسه ظل حيا فى أذهان كل من يتطلع إلى الحكم المدنى بوصفه سبيلا إلى التقدم ، وفى أذهان من يريد أن يبرِّر الأوتوقراطية بالثيوقراطية ، وفى أذهان كل من يعادى التنوير أو يناصره على السواء . ولكن غبار المعارك الكلامية بين هؤلاء وأولاء حجب الأصل التأسيسى الذى ينبنى عليه الكتاب ، وهو أن المستقبل المتقدم لأصول الحكم مرهون بإبداع العقل والتجريب، وأنَّ العقل والتجريب ـ لا النقل والاتِّباع – هما أساس المعرفة التى تبنى عليها أصول الحكم فى الدولة المدنية المتقدمة . وإذا كان الشيخ على عبد الرازق قد أكّد ما سبق أن أوضحه الإمام محمد عبده من أنه لا حكومة دينية فى الإسلام، فإنه قد أضاف إليه أن تطور الحكم فى الدولة

المدنية (كتقدم كل شىء فى المجتمع المدنى) لا يتم إلا بتشجيع العقول على الاجتهاد والتحرر من التقليد. وأول خطوة لذلك هى أن نتعلم معنى «التجريب» وقيمته متعددة الأبعاد . تلك القيمة التى أدركها شيخ مستنير منذ أكثر من ستين عاما .

(نحو نظام ثقافى عربى جديد ؟) (*)

يبدو أن الفكر العربى الحديث لا يطرح السؤال ، عادة ، حول مستقبله إلا إذا كان حاضره يعانى أزمة حادة ، متعددة الأبعاد ، ويستشعر خطرا حقيقيا يهدد هويته ، ويهدد الأنساق التى ألفها ، والتى يثبت له أنها أنساق تؤدى - فى جانب منها - إلى كارثة ، خصوصا بعد أن يعانى من الكارثة نفسها داخليا وخارجيا على السواء . ومن ثم فإن تساؤل هذا الفكر عن مستقبله ، و منذ أن دكّت مدافع نابليون حصون الإسكندرية ، إنما هو تساؤل يرتبط بتخلف الحاضر الذى يعيشه هذا الفكر ، وما يستشعره من إفلاس فى أنساقه المادية والفكرية ، وما يصحب ذلك من عجز هذه الأنساق عن مواجهة المتغيرات الجذرية الدولية ، فى العالم الخارجى الذى يؤثر فى الواقع الداخلى بأكثر من صورة . ولذلك يظل طرح سؤال المستقبل ، فى حالة الفكر العربى الحديث ، نتيجة ما يعانيه هذا الفكر من أزمة ، فى لحظة السؤال ، وما يواجهه من تحولات جذرية يعجز عن السيطرة عليها ، فى هذه اللحظة ، وما يرجوه من خلاص متعدد الأبعاد فى الوقت نفسه .

هذا الوضع يجعل من طرح سؤال المستقبل علامة من علامات أزمة الأنظمة الثقافية العربية ، وهى علامة تجاوز فى مدلولاتها البعد الثقافى لتشير

---

(١) عن مداخلة تم تقديمها فى مؤتمر «مستقبل الثقافة العربية فى عالم متغير»، القاهرة، أغسطس ١٩٩٢ .

إلى التباسه بالسياسى ، واشتباك كليهما بالاجتماعى والمعرفى والدينى . هذه العلامة تدل على أننا لا نفكر فى مستقبلنا إلا من منطق الآلية الدفاعية التى تتحرك حركة نكوصية ، إذعانية ، مكبوتة ، فى نوع من الارتداد إلى الذات ، نوع هو رد فعل منعكس شرطى من الاستجابة السلبية ، فى لحظة زمانية تعجز فيها الأنا عن مواجهة تحدياتها ، أو تفرق من نتائجها ، فتستبدل بالمواجهة الارتداد ، أو تستبدل بالحضور نقيضه الذى ينطوى على الاتحاد بمصدر الخطر . عملية الاستبدال هذه ، بوجهيها، عملية تلوذ فيها الأنا بما تتوهم أنه يحميها ، ويصونها مما يهددها ، فتتحد به، أو تسقط حاضرها عليه ، أو حاضره عليها ، فتستعيد ماضيها المتخيل ليغدو الذى « كان » بالفعل وجها آخر للذى « يمكن أن يكون » ، أو تعيد إنتاج ما يهددها من الخطر الخارجى ، فتغدو صورتها صورته التى تحلم بها فى عملية الاستبدال . وسواء كنا فى هذا الطرف من الاستبدال أو ذاك ، فإن الناتج واحد فى الحالين ، والآلية الدفاعية تنطوى على العمليات النكوصية التى تتضمن - بدورها - الإسقاط الذى ينفى الحضور الفاعل فى كل الأحوال .

لنقل إن الحضور الفاعل ، فى هذا السياق ، قرين الوعى الذى يتحرك حركة ذاتية إلى الأمام ، بحكم مكوناته وعلاقات وجوده ، فهو الوعى الذى يتطلع إلى التقدم ، ويبحث عن أفق متغير دائما ، فهو وعى مناقض للثبات، مفارق للجمود ، حركته صاعدة لا يقيّدها قيد ، وتطلعه إلى الأمام وليس إلى الخلف ، إلى الآتى وليس إلى الراهن ، ووجوده فى حالة صيرورة ، تنجذب صوب المستقبل ، دائما ، بوصفه - أى المستقبل - أفقا من التقدم الذى لا يحد ، ومدى من الإبداع الذى لا ينقطع ، ومجالا للتقدم الصاعد

الذى يلازم الحضور الفاعل لهذا الوعى . ومن ثم فإن سؤال المستقبل ، فى حالة هذا الوعى ، هو سؤال حضور وسؤال هوية فى آن ، سؤال حضور لأننا إزاء وعى يظل فى حالة صنع ، فى لحظة زمنية يشكلها بقدر ما يتشكل بها ، لكن على نحو ينطوى دائما على إمكان مفتوح على خط من التقدم اللانهائى ؛ وسؤال هوية لأننا إزاء وعى لا ترتهن هويته بالراهن ، أو الثابت أو الكائن ، أو الذى كان ، بل بالمتغير الذى يظل يشير إلى ما يمكن أن يكون .

الحضور الفاعل لهذا الوعى نقيض الحضور السالب للفكر الذى تتجلى حركته عبر آليات دفاعية ، فينكفىء على تخلف حاضره أو ذكريات ماضيه ، كما لو كان التاريخ ، من منظور هذا الفكر ، حركة دائرية تتقهقر إلى الخلف ، دوما ، وليست إلى الأمام . هذا الفكر ، بدوره ، فكر مثقل بقيود الأنساق التى ورثها ، والأنساق التى يعيشها ، فى واقع تشده أنظمته المهيمنة إلى التخلف . وسؤال هذا الفكر عن المستقبل لا يتفجر من داخله ، كأنه مُكَوِّنٌ من مُكوِّنات هذا الداخل ، ولا يتولد فى حركة ذاتية ، كأن التطلع إلى الأمام جزء من مقتضى الطبع ، بل هو سؤال مفروض من الخارج ، نتيجة كارثة يعانيها أو تحولات عالمية جذرية توقظه من سباته ، فتقطع حبل استكانته أو اتصال إذعانه .

حدث هذا فى مطالع النهضة ، عندما واجه جيل رفاعة الطهطاوى ، فى مطلع القرن التاسع عشر ، الانتقال إلى تبعية الدولة الغربية الأوروبية المتقدمة . وكانت الإجابة على تحدى التبعية الجديدة هى مواجهتها بما هو من جنسها . ومن ثم استعادة الماضى الزاهر ، بالمعنى الذى جعل من

المستقبل صورة من صور الماضى أو إحياء أو بعثا له . وكان فى ذلك بداية السلفية العقلانية التى استبدلت بنقل الحنابلة ونفورهم من « العقل » اجتهاد المعتزلة وإعلائهم من شأن « العقل » ، أعنى السلفية التى لم تنقطع تجلياتها المتعددة قط ، بكل عناصرها التى ينسرب فيها نقيض العقل ، وبكل تولداتها التى لم تنقطع عن التكرار ، بقانونها الذى لا يتوقف عن قياس المستقبل على الماضى .

وإذا كان الإحياء ، أو البعث ، ينطوى على اختيار من الماضى ، فإن هذا الاختيار كان يتوقف عند نقطة لا يجاوزها ، ويتحول إلى محاكاة للمبتعث وصياغة على نسقه ، والقياس على الأصل الذى أصبح يمثله . ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتحول الجهد الفكرى إلى إعادة إنتاج لأفكار الاعتزال من ناحية ، وأفكار الفلاسفة من ناحية ثانية ، وأن تستعاد الأفكار الكلامية العقلانية فى الدفاع عن العقيدة ، أو فى تأكيد الاتصال بين الحكمة والشريعة ، للدفاع عن العقيدة الإسلامية فى جدالها مع الأفكار الواردة عن «الغرب » المتقدم ، والتى استحق بعض ممثليها صفات « الدهريين » أو أنصار مذهب « النيتشريين » فيما أسماهم الأفغانى . وفى موازاة لهذه الحركة الفكرية ، كان الشعر يقوم باستعادة الأصوات القديمة ، ويدخل فى دورة البعث التى أصبحت شعارا للحركة الأدبية وعلامة عليها إلى مطلع الحرب العالمية الأولى .

وأعاد الفكر العربى طرح سؤال المستقبل مرة ثانية على نفسه ، عندما فرضت عليه نتائج الحرب العالمية الأولى ، بما أرهص بها ووازاها وترتب عليها من تغيرات داخلية ، وذلك على نحو أدى إلى الانتقال من دائرة

«الاتّباع» لماضى الأنا إلى دائرة التبعية للآخر. وذلك مع صياغة الأنساق الأولى للمشروع الليبرالى التقليدى، ذلك المشروع الذى افترضت صياغته أن المستقبل مرتبط باتبّاع النموذج الليبرالى الأوربى، والدخول معه فى علاقة التلميذ بالأستاذ. وفى الوقت نفسه، تأكيد حلم الاستقلال الذى لم يكفّ طه حسين عن الحلم به فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» الذى نشره قبل انطلاق قذائف الحرب العالمية الثانية بثمانية أشهر على وجه التحديد. وهو الحلم نفسه الذى كان يراود العقاد والشابى ونعيمه وغيرهم من قادة الفكر والإبداع، فى فترة ما بين الحربين، وهى فترة قد نصفها بأنها انطوت على صيغة معرفية مناقضة للصيغة السائدة فى المرحلة السابقة.

وأعاد الفكر العربى طرح السؤال الخاص بالمستقبل على نفسه، مع نذر الحرب العالمية الثانية، وفى موازاة نتائجها التى أسهمت فى الانتقال بالواقع العربى من التبعية للاستعمار القديم إلى عتبات التبعية للاستعمار الجديد الذى كانت الولايات المتحدة الأمريكية تمثله، والتى كانت تدخل مرحلة استقطاب حادة فى مواجهة الاتحاد السوفيتى الذى أخذ يتحول، بدوره، إلى نموذج مقابل للنظام الأمريكى، وذلك بالمعنى السياسى الاقتصادى الثقافى.

وقد فرض هذا التقابل ملامحه النوعية على النظام الثقافى الذى أنتجه المشروع القومى، والذى برّرَتْ به الدولة المرتبطة بهذا المشروع وجودها الذى انكسرت دعائمه فى العالم السابع والستين. فى هذا المشروع، كان المستقبل حلما يقوم على جناحى الأصالة والمعاصرة، كأنه المجتمع الذى يريد التقدم على جناحى الحرية والعدل. وكان البحث عن خصوصية عربية، هوية

عربية ، حلما يخامر الجميع . و بعد العام السابع والستين وإعادة النظر فى المشروع القومى ، كان بروز « الأصولية »، بوصفها حلا يقوم على العودة إلى الأصول ، محاربة للمشروع القومى بجنس فعله .

وها هو الوعى العربى يعيد طرح السؤال نفسه على نفسه مع التغيرات الجذرية التى حدثت فى العالم كله ، ذلك العالم الذى كان إفلاس الأنساق السياسية الشمولية فيه موازيا لإفلاس الأنظمة الثقافية المغلقة ، أو تعبيرا عنها . ولا فارق فى ذلك ، جوهريا ، بين تجليات الرأسمالية التقليدية أو التسلطيات المتنوعة للشيوعية المقابلة . وإذا وضعنا المتغيرات الداخلية ، فى موازاة المتغيرات العالمية، وعلى رأسها كارثة غزو الكويت ، وجدنا الصورة متجاوبة فى أطرافها المتقابلة . فسقوط الأنساق التقليدية الكبرى فى العالم (ليبرالية أو ماركسية) يوازيه سقوط الأنساق المتقابلة فى الوطن العربى . ولا فارق ، هنا، بين نظام يصونه المسدس المتدلى من خاصره المهيب الركن ، أو نظام يستمد حضوره من عباءة الأمير، أو يستمد بركته من لحية الشيخ المهيب .

إن الكارثة التى كشفت عن الطابع القمعى للنظام الثقافى للدولة التسلطية، فى العراق ، هى نفسها التى كشفت ما يوازيه فى الأنظمة الثقافية الرسمية التى تستند إلى ما أسماه خلدون النقيب ، بحق ، نموذج الدولة التسلطية فى الخليج بوجه خاص ، ونموذجها المتكرر فى الوطن العربى كله بوجه عام. ويضاف إلى ذلك المخاطر التى تهدد بها الدولة الدينية والتى يهدد بها دعاتها المجتمع المدنى وأحلام استكمال الدولة المدنية، وكلها مخاطر أخذت تتسع وتتزايد ، فإلى جانب « إسلام النفط » أصبحنا فى مواجهة مع

الإسلام الشيعى الاثنى عشرى ، فى دولة الملالى ، وإسلام السلطة الجديدة ممثلا فى حكومة السودان، وجماعات التأسلم السياسى المنتشرة فى كل مكان، والتى أخذت تخترق مؤسسات المجتمع المدنى ، وتعمل على أن تستبدل (بواسطة القنبلة والرصاصة) بالدولة المدنية دولة دينية ، مستغلة فى ذلك ضعف الحكومات القائمة وعجزها عن تحقيق أحلام الرخاء لشعوبها ، بل عجزها عن الحفاظ على شروط العقد الاجتماعى الذى يربطها بجماهيرها .

إزاء كل هذه الأخطار والأزمات ، يطرح العقل العربى على نفسه سؤال المستقبل ، ويبحث عن نظام عربى جديد ، أو أنظمة عربية جديدة . قد تكون هذه الأنظمة المتخيلة للمستقبل جديدة حقا ، غير سلفية ، وقد تكون سلفية يستعيد بها المستقبل صورة الماضى . وقد يتمزق الوعى العربى فيما بين النقائض . لكن المؤكد أن هذا العقل لن يجاوز نقائضه ما لم يَعِ الشروط المحيطة بعملية البحث نفسها .

هذه الملاحظة الأخيرة تنتهى بنا إلى تأكيد عدة أمور :

أولا : أن الشرط المصاحب لتكرار السؤال الخاص بمستقبل الثقافة يعيد تأكيد الفرضية التى افتتحت بها هذه الورقة ، وهى أن السؤال عن مستقبل الثقافة العربية يبدو ، دائما ، آلية دفاعية واستجابة شرطية لكوارث الواقع بعلاقاته الداخلية والخارجية . وفى هذا الوضع نفسه ما يعوق السؤال عن الانطلاق إلى مدى فعله الخلاق ، والوصول به إلى تأسيس جذرى لمعرفة جديدة ، أو وعى ضدى يؤسس بداية جذرية حقيقية . بعبارة أخرى ، إن الشرط الملازم لتكرار طرح السؤال الخاص بمستقبل الثقافة يظل شرطا

ينعكس على إجابته ، فيسمها بطابع الفورة التى سرعان ما تهمد ، أو طابع الانفعالية التى سرعان ما تبرد ، ما لم يتحول إلى تأسيس حقيقى ، يبتعد عن الانفعالية أو الاحتفالية التخييلية التى هى مرادف للإيديولوجيا ونقيض للعلم .

ثانيا : إذا كان البحث الحقيقى عن نظام ثقافى عربى جديد لا يمكن أن يحدث نتيجة أى فعل من أفعال التخييل الإيديولوجى ، أو داخل أروقة ندوات احتفالية ، فإن هذا البحث لا يؤسسه فريق عربى دون غيره ، ولا تصوغ ملامحه أطراف فى غيبة غيرها من الأطراف . ذلك لأنه إذا كان بعضنا يتقبل ، الآن ، مبدأ الحوار مع إسرائيل نفسها ، وهى على ما هى عليه ، فى الوعى العربى ، فما الذى يمنع أن يمتد هذا الحوار ، ليشمل كل الأطراف العربية ، انطلاقا من مبادىء التسامح وحق الاختلاف ، وتأكيد ديمقراطية الثقافة التى تعنى عدالة توزيع المعرفة والثروة على السواء ، ونبذ كل أشكال الإرهاب والقمع ، وأخيرا رفض منطق السيطرة أو فرض الرأى بنفط الخليج أو أسلحة الرافدين .

ويتصل بذلك ، أخيرا ، أن البحث عن نظام ثقافى عربى جديد ، لا يمكن أن يتحقق حقا إلا بأقصى درجة من المصارحة ، وأرفع درجة من الاجتهاد ، وأعلى درجة من التحرير . وإذا كانت المصارحة تعنى نبذ المجاملة التى قد تقتضيها بعض مراسم مثل هذه الملتقيات ، والاجتهاد يعنى الانطلاق بالفكر إلى أفق لا يحده قيد من قمع أو إغواء ، فإن التحرر لا تتحقق شروطه إلا بالبدء من التوقف عن قياس المستقبل على الماضى ، ومن ثم البدء من تحطيم سطوة الاتّباع فى تأسيس وعى تاريخى بالمستقبل . ولعل

فى حاجة إلى تأكيد القول إن دال كلمة « المستقبل » نفسه يغدو فارغا من المعنى، أو من الوعد، عندما يومىء مدلوله إلى تقليد لأحد النماذج الماثلة فى ماضى الأنا ، أو محاكاة لأحد النماذج الماثلة فى ماضى الآخر، أو حتى حاضره، فالتقليد كالمحاكاة نقيض لأى أفق واعد من آفاق المستقبل . ولا سبيل إلى مواجهة سلب الاتّباع الذى ينسرب فى مكونات وعينا إلا بأن نقرع هذا الوعى بالأسئلة التى تمكنه من إدراك الشروط التى تعوقه عن إنتاج معرفة مكتملة بوجوده ومستقبله .

ثالثا : لن يتحقق ذلك كله إلا اذا حافظنا على مؤسسات المجتمع المدنى، وانطلقنا من داخل إطار الدولة المدنية ، ليس بوصفها نظاما سياسيا مطلقا ، وإنما بوصفها نظاما منفتحا ، يقوم على الحوار والتفاعل والتحول والتجدد ، ويحفظ لأبنائه حقوقهم الطبيعية التى تمكنهم من نقد هذه المؤسسات وتطويرها ، والثورة على الدولة التى تعوق تطلعهم إلى قيم الحرية والعدل والتقدم . وإذ تعنى هذه القيم احترام حق الآخر فى المخالفة، وتأكيد حرية الاعتقاد، فإنها تعنى إلغاء أى شكل مطلق من أشكال السلطة ، وتصفية الوعى من رواسب الدولة التسلطية ، وعدم الوقوع فى أسر أوهام جديدة تقود إلى تسلطية أو تسلطيات تدفعنا إلى الإظلام بدل الاستنارة .

رابعا: إن علينا ، فى ضوء ما سبق ، أن ننبذ المطلقات ، ونتخلى عن التعصب ، ونلوذ بمبادىء التسامح والحوار بوصفها الضمان الاستهلالى للتجدد . ويعنى ذلك، فى الوقت نفسه ، أن علينا أن نبدأ بإعادة النظر فى كل شىء حولنا ، وفى أنفسنا ، وأن نواجه بالسؤال الشاك كل فرضية تقابلنا، ومنها الفرضية التى يمكن أن ينطوى عليها عنوان هذه الورقة نفسها: « نحو نظام ثقافى عربى جديد »؛ فهو عنوان يمكن أن يكون مرادفا

عربيا جديدا ، لبحث مماثل عن « نظام عالمى جديد » ، أعنى بحثا قد يفضى ، مالم نختبره نقديا ، ونؤصله فكريا ، إلى نوع آخر من تسلطية عربية قد توازى التسلطية الأمريكية الجديدة ، وتعمل تحت مظلتها ، أو فى إطار تسلطيتها ، أعنى تلك التسلطية التى صارت الخصم والحكم ، بين ممالك الطوائف العربية المعاصرة ودويلاتها وإماراتها . فهل نحن نبحث عن نظام مثل ذلك حقا ؟ أم أننا نحاول أن نبحث فى الأنظمة الثقافية العربية المتصارعة حاليا ، تلك التى يحاول بعضها أن يفرض نفسه ، أو يبرر دولته ، بطلقة الرصاصة مرة ، وإغواء أموال النفط مرة ثانية ، وتصدير الإرهاب مرة ثالثة ، وتأكيد تسلطية الدولة العسكرية مرة رابعة ، ومحاولة صياغة دولة مدنية فى مواجهة دولة دينية مرة أخيرة ، أقول : نحاول أن نبحث فى هذه الأنظمة وغيرها ، وبين غبار معاركها ، ومن خلال شروطها ، ومنطق علاقاتها ، عن أفق واعد أو عن بارقة أمل .

إن مثل هذا النوع من البحث ، مصحوبا بالأسئلة التى توقظ الوعى من سباته ، وتضعه فى مواجهة شروطه ، هو البداية التى تجعلنا نجاوز الاحتفالية الانفعالية والتخييل الإيديولوجى ، ونقترب من إبداع معرفة جديدة بالحاضر الذى ينطوى ، فى علاقاته ، على بذور مستقبله . فهل نفعل ذلك حقا ، أم تخادعنا أوهام « نظام عالمى جديد » ، أحادى البعد ، فنقع فى شباك تسلطية جديدة ، متعددة المستويات ، لا فارق فيها بين داعية آية الله أو ناسخ ما بَعد الحداثة الغربية ؟ إن الاتِّباع هو الوجه الآخر ، دائما ، من التبعية . ولا مستقبل للأَتْبَاعِ أو للغارقين فى الاتّباع .

هذا ما يُعَلِّمُه لنا التاريخ الذى نسكن على ضفة أحد أنهاره العظيمة ، فهل نتعلم ؟ ذلك هو السؤال ؟ .

من إصدارات السلسلة

١- أشهر الأوبرات (مترجماً) .... د. محمود الحفنى
٢- إسحاق الموصلى .... د. محمود الحفنى
٣- الموسيقى العربية .... د. محمود الحفنى
٤- ياللى ع الترعة حود ع المالح .... رشا رفعت شاهين
٥- صور أدبية.................... على أدهم
٦- صور تاريخية.................... على أدهم
٧- العرب فى إسبانيا (مترجماً) .... على الجارم
٨- الأرض والمياه والإنسان.................... جماعة تحوتى
٩- الوتر المشدود.................... زغلول عبد الحليم عبد الله
١٠- وقائع استشهاد إسماعيل النوحى- ط ٢ .... سمير ندا
١١- حوارات المستقبل .... د. السيد أمين شلبى
١٢- فصول عن حقوق الطفل .... عبد التواب يوسف
١٣- محمد «ص» (مواقف من السيرة النبوية) .... فتحى الإبيارى
١٤- شموس فى سماء الوطن .... محمد الشافعى
١٥- تأملات فى الأدب والفن.................... د. صبرى حافظ
١٦- توفيق الحكيم .. بين عودة الروح وعودة الوحى...... عبد الرحمن أبو عوف
١٧- شافع ونافع.................... فتحى رضوان
١٨- مشهورون منسيون .... فتحى رضوان

١٩- فتحى غانم- الحياة والإبداع - ط ٢ .... حسين عيد

٢٠- البرديات العربية فى مصر الإسلامية - ط ٢ .... د. سعيد مغاورى

٢١- قراءة فى أحوال الوطن .... حمدى أبو كيلة

٢٢- حكايات المؤسسة.............................. جمال الغيطانى

٢٣- يوسف وهبى .. فنان الشعب .... محمد السيد عيد

٢٤- عصر سلاطين المماليك.................. د. قاسم عبده قاسم

٢٥- عطر القناديل.............................. مجيد طوبيا

٢٦- حديث النفس - ج ١ .... فاروق خورشيد

٢٧- حديث النفس - ج ٢ .... فاروق خورشيد

٢٨- بوابات المستقبل............................ جماعة تحوتى

٢٩- طريق الفتح الإسلامى........................ حسن الرزاز

٣٠- اللهم اجعله خير............................ لينين الرملى

٣١- الحكيم لا يمشى فى الزفة.................. د. أحمد عتمان

٣٢- دليل أعلام الموسيقى فى مصر............. د. عواطف عبد الكريم

٣٣- حضن الجبل............................... د. نعيم عطية

٣٤- ماهية الشعر عند حسن طلب.................. سعيد توفيق

٣٥- المسرح الروسى بعد الانهيار.............. د. أشرف الصباغ

٣٦- أثر الإسلام فى مصر .... د. قاسم عبده قاسم

٣٧- أزمة الضمير الأوروبى........................ بول هازار

٣٨- حارة اليهود.............................. محمد جبريل

٣٩- سعد الدين وهبه (أوراق سينمائية).............. الأمير أباظة

٤٠- الاسماعيلية أرض الفرسان................. محمد الشافعي

٤١- الثقافة المصرية في مطلع القرن الحادي والعشرين.......... مؤتمر أدباء الأقاليم

٤٢- أدب الخيال العلمي في مصر................ مؤتمر أدباء الأقاليم

٤٣- دراسات في الحركة الأدبية في البحيرة............ مؤتمر أدباء الأقاليم

٤٤- معجم أدباء مصر في الأقاليم................ مؤتمر أدباء الأقاليم

٤٥- حوارات يوسف الشاروني.................. يوسف الشاروني

٤٦- حوار مع هؤلاء.......................... عبد الرحمن أبو عوف

٤٧- تجديد الفكر المصري عند قاسم أمين............... د. عزت قرني

٤٨- أوراق لطيفة الزيات....................... فوزية مهران

٤٩- عالم يتحول..وطن يستجيب.................. جماعة تحوتي

٥٠- فتحي غانم.. قاصاً......................... عفاف عبد المعطي

٥١- في بلادي الجميلة......................... د. نعمات أحمد فؤاد

٥٢- حنين إلى الراحة........................... مصطفى عبد الوهاب

٥٣- عصافير النيل............................. إبراهيم أصلان

٥٤- عندما ضحكت بيسة......................... فتحي سلامة

٥٥- محمد [(مواقف من السيرة النبوية الشريفة) .... فتحي الإبياري

٥٦- النقل الجوي ومشكلة الألفية الثالثة ...... د. سراج الدين محمد محمد

٥٧- قمم ورموز على طوابع البريد .... محمود حسن الشافعي

٥٨- هوامش على دفتر التنوير .... د. جابر عصفور

من الأعداد القادمة

- صوت لابروبير.................... د. أنور لوقا
- أول الطريق .... صبيحة الشيخ داود
- ديوان .... الحناوى
- ديوان بديع خيرى ..... د. لطفى سليم حسين

رقم الإيداع : ٩٣٣٥ / ٢٠٠٠

قسيمة اشتراك

إصدارات الهيئة العامة لقصور الثقافة

الاســــــــم : ....

العنـــــــوان : ....

رقم التليفـــون : ....

حوالة بريدية رقم : .... باسم الهيئة العامة لقصور الثقافة بمبلغ : ....

التوقيع :

م	اسم السلسلة	موعد الاصدار	قيمة الاشتراك ٦ أشهر		قيمة الاشتراك سنة كاملة	
١	أصــوات أدبيــة	نصف شهرية	١٢		٢٤	
٢	ابــداعــات	نصف شهرية	٦		١٢	
٣	كــتـابـات نـقـديـة	شــهــريــة	١٢		٢٤	
٤	آفــاق الــتــرجــمــة	شــهــريــة	١٢		٢٤	
٥	آفــاق الكــتــابــة	شــهــريــة	٦		١٢	
٦	الــذخــائــر	شــهــريــة	٣٠		٦٠	
٧	ذاكــرة الكــتــابــة	شــهــريــة	١٨		٣٦	
٨	مطبــوعــات الهــيــئــة	شــهــريــة	١٢		٢٤	
٩	الدراسات الشــعــبــيــة	شــهــريــة	١٢		٢٤	
١٠	عين صــقــر	شــهــريــة	٦		١٢	
١١	مجلة الثقافة الجديدة	شــهــريــة	٦		١٢	
١٢	مــجلة قطر النــدى	نصف شهرية	١٦		٣٢	
١٣	مــجلة آفـاق المسـرح	فــصــلــيــة	٤		٨	
١٤	آفــاق الفن الــتــشكيلي	شــهــريــة	٢٤		٤٨	
١٥	الجـــــوائـــز	شــهــريــة	٦		١٢	
١٦	آفــاق الــســيــنــمــا	فــصــلــيــة	١٨		٣٦	

ضع علامة (✓) أمام السلاسل التي تريد الاشتراك فيها في المربع الخاص بمدة ستة أشهر أو سنة كاملة

ترسل على عنوان الهيئة العامة : ١٦ أ ش أمين سامي - قصر العيني - القاهرة

ت : ٣٥٦٤٨٤١ - ٣٥٦٤٨٤٢ - فاكس : ٣٥٦٤٢٠٢

الرقم البريدي : ١١٥٦٢

شركة الأمل للطباعة والنشر
(موراڤيتلى سابقا)

ماذا أفعل؟

ماذا أفعل؟

فى يده خنجر

وأنا مثلكمُ أعزلِ

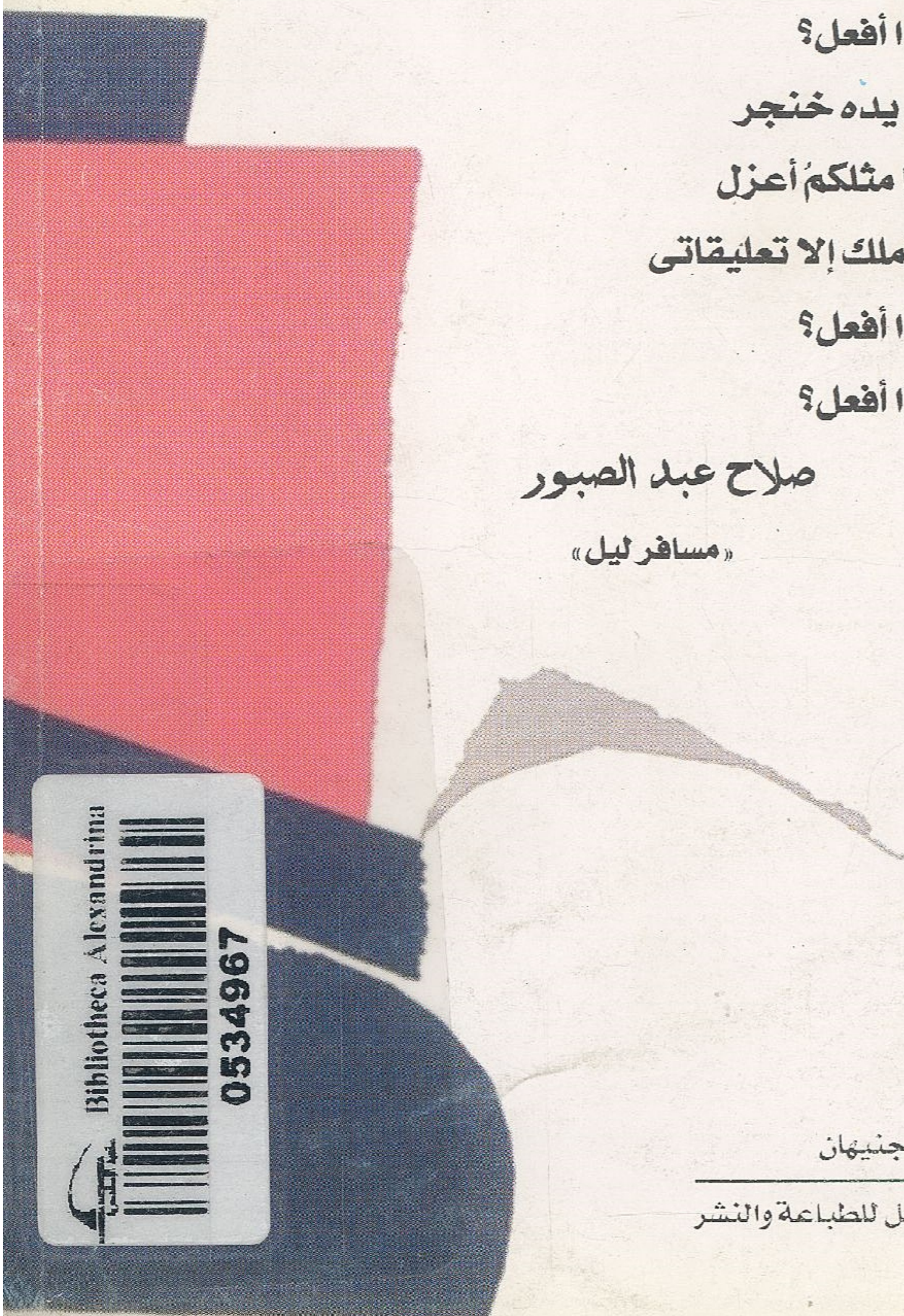
لا أملك إلا تعليقاتى

ماذا أفعل؟

ماذا أفعل؟

صلاح عبد الصبور

«مسافر ليل»



جنيهان

شركة الأمل للطباعة والنشر